

مِصْرِيَّةٌ الْفَصِيحَةُ

فِي الْمَعَامِلَاتِ

بِقَوْلِ الْفَرَسِ الْكَبِيرِ الْفَرَسِ الْكَبِيرِ
الْبَشِيرِ الْفَرَسِ الْكَبِيرِ

لِيُفَسِّرَ

الْبَشِيرِ الْفَرَسِ الْكَبِيرِ

مِصْرِيَّةٌ الْفَصِيحَةُ



مصباح الفقاهة

من تقرير بحث الاستاذ الاكبر آية الله العظمى الحاج السيد
أبو القاسم الموسوي الخوئي

لمؤلفه

الميرزا محمد علي التوحيدى التبريزي

الجزء الاول

هوية الكتاب

اسم الكتاب:	مصباح الفقاهة (١-٧)
المؤلف:	الميرزا محمد علي التوحيدى
الناشر:	مؤسسة انصاريان للطباعة والنشر - قم
الطبعة:	الرابعة
المطبعة:	الصدر - قم
تاريخ الطبع:	١٩٩٦م - ١٤١٧هـ
عدد المطبوع:	١٥٠٠ دوره

كلمة:

الحمد لله رب العالمين، رافع درجات العلماء الى ذروة العلى، مفضل مدادهم على دماء الشهداء الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

والصلاة والسلام على اشرف سفرائه من الأولين والآخرين وخاتم انبيائه ورسله سيدنا ونبينا وشفيح ذنوبنا محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم وعلى عترته البررة الأوصياء المصطفين، حفظة الدين المبين وحماة الشريعة المحمدية واللجنة الدائمة الأبدية على اعدائهم من الأولين والآخرين.

أما بعد

فهذا مصباح الفقاهة لمؤلفه شيخنا الأكبر واستاذنا الأعظم المرحوم المغفور له الحاج الميرزا محمد علي التوحيدي. التبريزي رضوان الله تعالى عليه كعبه تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الامام السيد الخوئي قدس سره عن فهم وتدقيق بأسلوب بليغ ورسين وبيان شامل ومتين ولقد طبعت ثلاث مجلدات منه قبل هذا بالنجف الاشرف ولم يسع المجال لمؤلفه باعداد واخراج بقية الأجزاء ولكني بالرغم من بعض الصعوبات التي واجهتها ونظراً لاهميتها من الناحية العلمية ومكانته السامية واداء بعض عظيم حق مؤلفه علي لاني قد تلذذت بحضوره ايثاماً وهذا هو السبب الاساس للقيام بهذا الامر، عزمت بعد الاتكال عليه سبحانه أن اعدة وأهياه لان يرسل الى المطبعة وما كان هذا العمل سهلاً يسيراً وتمام هذا المشروع استغرق اربع سنوات حتى صار مهياً والحمد لله.

وأخيراً تنتشر الفرصة لتقديم اسمى آيات الشكر والتقدير لسماحة حجة الاسلام والمسلمين آية الله السيد سجاد الحسيني التبريزي لما اعانني عليه من الحصول على مسودات مؤلفه الفقيه كيا وتقدم بالشكر لمؤسسة انصارى للطباعة والنشر وصاحبها جناب المستطاب خير الحاج محمد تقي انصارى لما بذله من مساعٍ قيمة لإعادة نشر هذا السفر القيم. وفي الختام نسأل الله العلي القدير ان ينفع به طلاب الحوزة العلمية وكل من رام الاستشارة بنور مصباح الفقاهة.

والحمد لله أولاً وآخراً

الاحقر مهدي حاجباني

كلمة المؤلف: بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى حقائق الايمان، وأنازل قلوبنا بأنوار العلم والعرفان، والصلوات الزاكيات على سيدنا ونبينا محمد الصادق بالدين الحنيف، والشرع المنيف، وعلى آله الأطهار الدعاء الى الله والناشرين لأحكام الله، (وبعد) فلما كان كتاب المكاسب الذي هو من مصنفات الشيخ الاعظم الصنائع الفذ والعلم الفرد المحقق المؤسس شيخ ميثاخذنا الانصاري قدس الله روحه من أعظم الكتب الفقهية شأننا وأكثرها مائة وأمتها استدلالاً وأجزلاً عبارة كان هو المنعول عليه في الدراسة الخارجية عند البحث عن المعاملات وقد جمع قدس الله روحه وأصكركم معواه بين دفتي كتابه زبدة أفكار العلماء المتقدمين وخلاصة أنظارهم الدقيقة وأضاف إليها من فكرته الوفاة وقريحته النقادة تحقيقات أنيقة وثاملات رشيقة وبذلك كان الكتاب صعيقة ناصعة تمثل سداد الرأي ونتاج المجهود الفكري في مراتبه الراقية وعلمائنا الاعلام قدس الله أسرارهم قد أبدوا اهتماماً خاصاً بهذا الكتاب وعنوا به عناية فائقة

وتعرضوا اليه وأوسعوه دراسة وشرحاً وتعليقاً حسب اختلاف أذواقهم في الشرح والتعليق وبذلك تكونت مجموعة نفيسة من الشروح لا يستغني عنها الباحث ولا يتجاوزها المراجع المتأمل الى ان الفت العلوم الدينية زعامتها وأسندت رئاستها الى سيدنا واستاذنا علم الأعلام آية الله الملك العلامة فقيه العصر وفريد الدهر البحر اللجج واسطة قلادة الفضل والتحقيق محور دائرة الفهم والتدقيق إمام أئمة الاصول وزعيم أساتذة المعقول والمنقول المبين لاحكام الدين والمناضل عن شريعة جده سيد المرسلين قدوة العلماء الراشدين أسوة الفقهاء العاملين المولى الاعظم والخير المعظم مولانا وملاذنا الحاج السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي النجفي أدام الله أيام اغاضاته ومتع الله المسلمين بطول بقاءه وهو أدامه الله قد تعرض الى الكتاب أثناء الدراسة الخارجية في الحوزة المقدسة العلوية وأوسعته تهذيباً وتنقيحاً وكشف النقاب عن غوامضه وأبان الموارد المعضلة منه وأخذ بتلك المسائل والآراء التي قيلت أو يمكن أن يقال قصورها في بونقة خياله الواسع وفكره الجامع وأفرغها في قالب رصينة وشيدها على اسس متينة وكان النتاج درة لماعة على مفرق التشريع الاسلامي والفقهاء الجعفري وكنت ممن وفقه الله للاستفادة من محضره الشريف والارتواء من منهل العذب فجمعت في هذا المختصر ما استفدته من تلك الابحاث ثم عرضت ذلك على السيد الاستاذ دام ظله فراجعته مراجعة كاملة وكرر النظر في أبحاثه وفصوله وها أنا ذا اقدم كتابي هذا مصباح الفقاهة الى أبواب العلم والفضيلة آملاً أن يقع ذلك منهم موقع القبول وجعلت عملي هذا خالصاً لوجه الكريم سائلاً منه أن يجعل ذلك ذخراً ليوم لا ينفع مال ولا بنون . وقد كان المؤلفون القدماء كثيراً يقولون ان أسواق العلوم كاسدة وتجارتها غير مربحة وان الناس قد رغبوا عنها الى ملاذ الدنيا وشهواتها وقصرت بأنظارها الى الخطايا العاجل والعرض الزائل وانهم قد استأثروا الكسل على الجد والنوم على السهر والراحة على العمل وان الدنيا قد أدبرت عن ورتة الرسالة وأصحاب الامانة وأمثال هذه الكلمات ضارت عناونا لقوائم الكتب ومستهللات الخطب والرسائل واما نحن فلنا أن نفتخر بحمد الله وأفضاله على هذا العهد الزاهي الذي ازدهرت فيه أنوار العلوم وأشرقت فيه شموس المعارف وأصبحت الامم من كل جنس يصبون الى هذه المدينة المقدسة مدينة سيد العلماء على الإطلاق بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وازدحمت المدارس بطلابها وضافت بهم أرجاؤها بحمد الله تعالى على هذه الموهبة الجليلة والنعمة الجسيمة ونسأله أن يوفقنا لخدمات الدين وإحياء شريعة سيد المرسلين وأن يجعلنا من المشمولين بقره عز من قائل : (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) ونمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم .

(فيما يرجع الى رواية تحف العقول)

(فيما يرجع الى رواية تحف العقول)

(قوله رة : وروى في ثل « ١ » أقول) المذكور في تحف العقول « ٢ » والبحار « ٣ » يشتمل على زيادات وقد أسقطها المصنف وربما نخل بالمقصود وما في حاشية العلامة الطباطبائي « رة » من أنه لا يتغير بها المعنى المراد فيظهر لك ما فيه مما سيأتي (بحث وتحقيق) اعلم ان هذه الرواية وإن كانت حاوية للضوابط الكلية والقواعد الكبرى الراجعة الى اعاشة عالم البشرية من حيث تدينهم بالأحكام الشرعية إلا أنه لا يمكن تصدير الكتاب بها لأجل أخذها مدركا للأبحاث الآتية ودليلا لأحكام التجارة جزئيا وكنها بل لا بد في كل مسألة من ملاحظة مداركها بالخصوص فإن كان فيها ما يدل على المنع أخذه وإلا فالعمومات الدالة على صحة المعاملات محكمة (الوجوه الدالة على عدم جواز التمسك بها) وإنما لم يجر التمسك بهذه الرواية لوجوه « الأول » قصورها من ناحية السند وعدم استيفائها لشروط حجية اخبار الاحاد فإن راويها أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني أو الحلبي وإن كان رجلا وجيها فاضلا جليل القدر رفيع الشأن وكان كتابه مشتملا على الدرر واليواقيت من مواعظ أهل البيت « ع » وقد اعتمد عليه جملة من الأصحاب « ٤ » إلا أنه لم يذكرها مستندة بل

(١) - راجع ج ٢ ثل باب ٢ جوار التمسك بالمباحات من أبواب ما يكتسب به (٢) ص ٨٠ (٣) ج ٣ المكاسب المحرمة ص ١٤ . (٤) ج ٣ ثل خاتمة الكتاب في القائمة الرابعة عدد كتاب تحف العقول من جملة الكتب المعتبرة ، وفي ج ١ رجال المامقاني ص ٢٩٣ الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني أو الحلبي قال في روضات الجنات أنه فاضل فقيه ومتبحر نبيه ومترفع وجيه له كتاب تحف العقول عن آل الرسول معتمد عليه عند الأصحاب . وقال المحدث القمي في الفوائد الرضوية ص ١٠٩ أبو محمد شيخ فاضل محدث عالم عامل فقيه جليل ثم نقل عن صاحب التكملة عن الحسين بن علي بن الصادق البحراني أنه من قدماء الأصحاب حتى أن شيخنا المفيد ينقل عنه وهو كتاب لم يسمع الدهر بمثله ، وهكذا المحدث الطهراني في ج ٣ ذريعة ص ٤٠٠ . وقال المجلسي في البحار ج ١ ص ١٢ : كتاب تحف العقول عثرنا منه على كتاب عتيق ان نظمه يدل على رفعة شأن مؤلفه وأكثره في المواعظ ومن الاصول المعلومة التي لا تحتاج الى سند . وقال السيد حسن الصدر في تأسيس الشيعة ص ١٣٣ شيخنا الاقدم وإمامنا الاعظم له كتاب تحف العقول في الحكم والمواعظ عن آل الرسول كتاب جليل لم يصنف مثله وكان هذا الشيخ جليل القدر عظيم المنزلة . وفي حقه يقول الشيخ العالم الرباني الشيخ حسين بن علي بن الصادق البحراني في رسالته في الاخلاق

(لما يرجع الى رواية تحف العقول)

٦

أرسلها عن الصادق «ع» فلا تكون مشمولة لأدلة حجية خبر الواحد لا اختصاصها بالخبر الموثوق بهدوره ودعوى قيام القرينة على اعتبار روايتها المذوفين جزافية لأن القرينة على اعتبارهم ان كانت هي نقله عنهم فذلك ممنوع لكون النقل أعم من الاعتبار فالإلزام بالأعم لا يدل على الإلزام بالأخص وان كانت شيئا آخر غير النقل فلم يصل اليها ما يدل على اعتبارهم ولو سلمنا ذلك فإنه لا يفيدنا بوجه بل حتى مع تصريحه باعتبارهم عنده لأن ثبوت الاعتبار له لا يدل على ثبوته لنا ما لم يذكر سببه من التوثيق لنلاحظه حتى يوجب ثبوته عندنا فلعلة يعتمد على غير خبر الثقة أيضا .

وهم ودفع

وربما يحوم انجبار ضعفها بعمل المشهور إلا انه مدفوع لكونه فاسداً كبرى وصغرى اما الوجه في منع الكبرى فلمعظم كون الشهرة في نفسها حجة فكيف تكون موجبة لحجية الخبر وجبرة لضعف سنده وإنما الشهرة بالنسبة الى الخبر كوضع الجبر في جنبه الانسان فلا بد من ملاحظة نفس الخبر فان كان جامعاً لشرائط الحجية عمل به وإلا فان ضم غير حجة الى مثله لا ينجح الحجية .

(لا يقال) اذا عمل المشهور بخبر كشف ذلك عن استغافه بقرائن توجب الوثوق قد اطلعوا عليها ولم تصل اليها فيكون الخبر موثقاً به كما ان اعراضهم عن الخبر الصحيح يوجب وهسه وسقوطه عن الاعتبار ومن هنا اشتهر في الاسن ان الخبر كلما ازداد صحة ازداد باعراض المشهور عنه وهنا .

(فانه يقال) مضافاً الى كون ذلك دعوى بلا برهان وربما بالغيب وعملاً بالظن الذي لا يفي من الحق شيئاً ان المناط في حجية خبر الواحد هي وثاقة الزاوي ويدل على ذلك المومنة (١) التي ارجع الامام «ع» السائل فيها الى العمري وابنه حيث علل هذا الحكم فيها

— كتاب تحف العقول للفاضل النبيل الخ الى غير ذلك من كلمات الاعلام في اعتبار تحف العقول ووثاقة مؤلفه .

(١) عن العمري عن أحمد بن اسحاق عن أبي الحسن «ع» قال سألته وقلت من اعامل وعن آخذ وقول من أقبل فقال العمري يفتي فما أدى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاستمع له فانه الثقة المأمون . وقال سألت أبا محمد «ع» عن مثل ذلك فقال العمري وابنه يفتان المأمونان — مومنتان ، راجع ج ٣ ثل باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء الى الروايات من كتاب القضاء :

بأنها تقتان ويدل عليه أيضا الروايات المتواترة (١) التي ارجع فيها الى أشخاص موثقين فإن من المعلوم انه لا خصوصية لهؤلاء الرواة إلا من حيث كونهم موثقين اذن فالمناط هي الوثاقة في الراوي وعلى هذا فان كان عمل المشهور راجعا الى توثيق رواة الخبر وشهادتهم بذلك فيها وإلا فلا يوجب انجبار ضعفه ومن هنا يعلم انه بعد ثبوت صحة الخبر لا يضرب إعراض المشهور عنه إلا أن يرجع الى تضعيف رواته ، وبالجملة ان الملاك في حجية أخبار الأحاد هو وثاقة روايتها والمناط في عدم حجيتها عدم وثاققتها ولا جمل ذلك نهى (٢) عن الرجوع الى من لا وثاقة له وتفضيل الكلام في الأصول ، وإما الوجه في منع الصغرى فهو عدم ثبوت عمل المتقدمين بها ولما عمل المتأخرين فهو على تقدير ثبوته غير جابر لضعفها مضافا الى ان استنادهم اليها في قيام ممنوع جذا كما سيأتي فان المظنون بل اللوئوق به هو اعتمادهم في الفتيا على غيرها وإنما ذكروها في بعض الموارد تأييدا للبرهان لا تناسيا للكلام .

(لا يقال) ان شرائط الحجية وان كانت غير موجودة فيها إلا أن موافقتها في المضمون مع الروايات الاخرى الصحيحة أو الموثقة توجب حجيتها على ان آثار الصدق منها ظاهرة . (فانه يقل) اذا لم تستوف الرواية شرائط الحجية فجرد موافقتها مسع الحجة في المضمون لا يجعلها حجة ، وإما قوله ان آثار الصدق منها ظاهرة فلا تندي ماذا يريد هذا القائل من هذه الآثار أي غموض الرواية واضطرابها أم تكرار جملها وألفاظها أم كثرة ضلالتها وتعقيدها أم اشتغالها على أحكام لم يفت بها أحد من الأصحاب ومن أهل السنة كحرمة بيع جلود السباع والانتفاع بها وإمساكها وجميع التقلب والتصرف فيها مع ان الروايات المعبرة إنما تمنع عن الضلالة فيها فقط لاعن مطلق الانتفاع بها كوثقة سماع (٣) وغيرها وكحرمة الانتفاع بالميتة ولو كانت طاهرة وسيأتي خلاف ذلك في بيع الميتة وكحرمة التصرف والامساك فيما يكون فيه وجه من وجوه الفساد وسيظهر لك خلاف ذلك من المباحث الآتية ومما ذكرنا ظهر عدم انجبارها بالاجماع المنقول على تقدير حجيتها (الوجه الثاني) ان فتاوى أكثر الفقهاء ان لم يكن كلهم لا تطابق بعض جمل الرواية فكيف ينجز

(١) راجع الباب المذكور من كل (٢) زاجع أبواب القضاء من ج ٣ كل (٣) عن سماعه قال سألت عن لحوم السباع وجلودها فقال (ع) وإما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا منها شيئا تصلون فيه . موثقة . راجع ج ١ كل باب ٥ جواز لبس جلد مالا يؤكل لحمه مع الذكاة من لباس المصلي و ج ٥ الوافي باب ٥٢ ص ٩٧ والفتاوى ص ٥٣ و ج ١ التهذيب باب ما يجوز الصلاة فيه ص ١٩٤ ولا يخفى عليك انه قد وقع الاشتباه في رقم صحيفة التهذيب بين هذا الباب وباب فضل المساجد .

ضعفها بالشهرة الفتوائية بينهم فان مقتضى بعض فقراتها حرمة بيع التجسس مطلقا مع انه لم يلتزم به إلا النادر من الفقهاء بل في بعض فقراتها حرمة امساكه والتقلب فيه ولم يفت بهذا أحد فيما نعلم مضافا الى ان ظاهر الرواية هو حرمة بيع الامور المذكورة تحريما تكليفيا ويدل على ذلك من الرواية قوله «ع» (فهو حرام بيعه وشراؤه وامساكه وملكوته وهبته وعاريته والتقلب فيه) فان الامساك والتقلب يشمل جميع أنواع التصرف حتى الخارجى منه ولا معنى لحرمة وضعه والفقهاء رضوان الله عليهم لم يلتزموا في أكثر المذكورات بذلك وإنما ذهبوا الى الحرمة الوضعية واستفادوا ذلك من النهي في أبواب المعاملات نظير النهي عن البيع الغرري فان معناه الارشاد الى بطلان ذلك البيع كما يأتي في محله ان شاء الله ، نعم لو توجه النهي بذات المعاملة مع ارادة ما يظهر منه من المولوية لتوجه الالتزام بالحرمة التكليفية كالنهي عن بيع الخمر وسيأتي (الوجه الثالث) ان التقسيم المذكور فيها لا يرجع الى أمر محصل وذلك يكشف عن اضطرابها فان تبيع أقسام المعاملة المعاشية بمجمل كل واحد من الولايات والصناعات قسما مستقلا من تلك الاقسام في قبيل التجارات والاجارات لا يسلم عن التكرار ، اما الولاية فهي على قسمين لانها اما عامة ثبتت من الله كالنبوة والامامة أو خاصة ثبتت من قبل الولايات العامة اما الولاية العامة فهي خارجة عن حدود الرواية فان التقسيم فيها باعتبار المعاملة المعاشية فالولاية العامة خارجة عنها تخصصها وإنما هي من المناصب الالهية التي جعلت للعصبة الطاهرة واما الولاية الخاصة فمن حيث جواز ارتزاق الولاية من بيت المال تدخل تحت الاجارة المذكورة في الرواية فلا تكون الولاية في مقابلة الاجارة قسما آخر فان المراد من الاجارة فيها ليس هي الاجارة المصطلحة بين الفقهاء ويدل على ذلك ادخال الجملة تحتها وعدم ذكرها في الرواية استقلا ، واما الصناعات فان كان المقصود منها الصناعات المصطلحة من البناء والخياطة والتجارة ونحوها فمن الواضح انها ليست قسما من المعاملات المشرعة للاعاشة وإنما هي موضوع من الموضوعات وان كان النظر فيها الى الطواري والعوارض من حيث ان من يتصف بها اما أن يوجر نفسه للغير لأجل ما عنده من الصناعة واما أن يعمل ما يحصله منها ثمنا أو فتمنا في البيع فعلى الاول تدخل تحت الاجارة وعلى الثاني تحت التجارة فلا تكون وجهها آخر في قبالتها إلا أن يزداد منها نفس الحرفة والصناعة مع تعميم المقسم الى كل ما يكون وسيلة الى المعاش حينئذ يشملها المقسم لكونها من أعظم الوسائل الى التعيش ، وفيه انه بناء عليه لا يكون التقسيم المذكور في الرواية حاصراً لخروج كثير من وسائل الاعاشة عن المقسم كالحيازات والتجارات والاصطياد واهياء الموات واجزاء القنوات والضياقات وأخذ الخس والزكاة والصدقات وقد رد هذا الاشكال بأن الحصر في الرواية اضافي ولكن هذا الرد

فاسد فانه ناشئ من الاعتزاز بما اشتهر في السنة الادباء من حساب الحصر الاضافي قسماً آخر يقابل الحصر الحقيقي مع ان الحصر لا يكون إلا حقيقياً بل الالتزام بالحصر في مورد مع الالتزام بكونه اضافياً لاحقيقيا التزام بالتناقضين كما هو واضح للنقاد البصير .

نعم قد يكون الحصر في حصة خاصة كما يقال: زيد أعلم من في النجف ، وقد يكون غير مقيد بحصة خاصة فيسمى الأول اضافياً والثاني حقيقياً وهذا غير ما توهم (وتوهم بعضهم) ان التقسيم فيها باعتبار المعاملات وحينئذ فلا يوجب حصرها في الأربع حصر كل طرق المعاش اليه ولكن هذا التوهم مما لا يصغى اليه بعد القطع بأن المعاملات المنقسمة الى الأقسام المذكورة ليست هي المعاملات المصطلحة كما عرفت .

نعم لا يبعد أن يقال ان التقسيم في الرواية بحسب المعاملات المعاشية المعروفة كما يدل على ذلك صدرها (١) وقد أسقطه المصنف تبعاً لصاحب الوسائل وقد تمحيل من مطاوي بعض ما ذكرنا عدم جواز الاستناد الى شيء من روايات تحف العقول في شيء من الأحكام الشرعية ومع ذلك لا يتقضي تعجيبي من الشيخ حسين البحراني «ره» كيف رضى القول بأنه كتاب لم يسمح الدهر بمثله مع ان الكتب المعتمدة للشيعه نصب بينه .

تذييل

لا يخفى عليك ان المناسب تقسيم معاش العباد الى قسمين التجارة بالمعنى الأعم والعمل فان الاعاشة العقلانية لا تخلو منها ، واما مثل التسؤل ونحوه فليس من الطرق العقلانية للاعاشة (كشف حقيقة ولطف قريحة) لا يخفى عليك ان الاضافات الموجودة بين المال ومالكه المسماة بالاضافات المالكية تكون على أنحاء لأنها في دار تقررهما اما اضافة ذاتية تكوينية واما اضافة عرضية أي متكونة بواسطة الامور الخارجية .

اما الاولى فكالاضافات الموجودة بين الأشخاص وأعمالهم وأنفسهم وذمهم فان أعمال كل شخص ونفسه وذمته مملوكة له ملكية ذاتية وله واجدية لها فوق مرتبة الواجدية الاعتبارية ودون مرتبة الواجدية الحقيقية التي لمكون الموجودات ثم انه ليس المراد من الذاتي هنا الذاتي في باب البرهان وهو المنتزع من مقام الذات المسمى بخارج المحمول ولا الذاتي في باب الكليات الخمس بل المقصود منه هنا مالا يحتاج في تقرر وظهوره في صفحة الوجود الى شيء آخر وراء نفسه من الاعتبارات الملكية ولا الى اعدام موجود ولا الى

(١) فقال «ع» : قد يكون في هؤلاء الأجناس الأربعة حلال من جهة حرام من جهة وهذه الأجناس مسميات معروفة الجهات فأول هذه الجهات الأربعة ، الخير .

(تقسيم الاضافات المالكية)

١٠

ايجاد معدوم ولا الى ضم ضميعة وإنما شأنها شأن الذاتيات التي لا تحتاج إلا الى علة في الوجود ثم ان معنى الملكية هنا ليس إلا القدرة والسلطة بمعنى ان كل أحد مسلط على عمله ونفسه وما في ذمته بأن يؤجر نفسه للغير أو يبيع ما في ذمته ويأتي لذلك زيادة توضيح في أول البيع ان شاء الله ، ومن هنا يندفع ما ربما يتوهم من ان عمل الانسان لا يعد من الأموال ووجه الاندفاع انه ليس من الأموال بالاضافة الاعتبارية لا بالاضافة التكوينية .

واما الاضافة العرضية فهي اما أن تكون اضافة أولية واما أن تكون اضافة ثانوية والأولية اما اصلية استقلالية أو تبعية غيرية فالأولية الأصلية كالاضافة المالية الحاصلة بالعمل أو بالحيازة أو بها معا فالأول كالأعمال التي يعملها الانسان فيحصل منها المال والثاني كحيازة المباني والثالث كمن يحوز اشجاراً فيجعلها سريراً فان الصورة السريرية توجب تحقق اضافة مالية اخرى في المادة الخشبية وراه المالية المتقومة بالخشبة فتلك المالية القائمة بغير السرر حاصلة من العمل والحيازة معاً فاطلاق الأولية عليها باعتبار عدم سبق اضافة ذلك انما الى الغير والأصلية باعتبار عدم تبعها للغير .

واما الاضافة الأولية التبعية فهي ما تكون بين المالك وبين نتاج أمواله كالنتاج التي تنتج الحيوانات المملوكة والبيوض التي تبيضها الطيور المملوكة والخمار التي تثمرها الأشجار المملوكة الى غير ذلك فانها تضاف الى مالك الاصول اضافة اولية تبعية اما اطلاق التبعية فلكونها تابعة لما تحصل منه واما اطلاق الأولية فلعدم سبق اضافة اليها .

واما الاضافة الثانوية فالمراد بها ما قابل الاضافة الأولية وان كانت طارئة على الأموال مراراً عديدة فهي نظير المعقولات الثانوية في مقابلتها للمعقولات الأولية ، وهي على قسمين لأنها تارة تكون قهرية واخرى اختيارية .

(اما الاولى) فكلاضافة التي تحصل بسبب الارث أو الوقف بناء على كونه من الايقاعات كما اختارناه في محله ووجه كونها قهرية هو حصول المالكية في هذه الموارد للوارث والموقوف عليه والموصى له بالقهر لا بالفعل الاختياري .

(واما الثانية) فكلاضافة الحاصلة من المعاملات ومنها ما يحصل من المكاسب التي نحن بصدد بحثها وتأسيس اصولها ومباينها بعون الله وحسن توفيقه ، وغير خفي على الناقد ان ما ذكرناه من تلك الاضافات على أقسامها من البديهيات التي لا تحتاج الى المقدمات النظرية الخفية (قوله عليه السلام : كذلك المشتري أقول) هو اسم فاعل مقابل البائع وليس باسم مفعول لا يكون المراد منه المبيع كما توهم .

(قوله عليه السلام : فيجعل ذلك الشيء أقبل) يمكن أن يراد منه الحمل أي يسهل

أو الأخذ أي يأخذ أو الوصف أي يوصف في مقام الإيجاز وليس بمعناه المعروف ليكن
الشيء مفعولا أولا وقوله «ع» (في عمل) مفعولا ثانيا كما احتمله بعض الأعظم .
(قوله «ع» : حللا أقول) ليس منصوبا على الحالية ولا مجرورا أكونه وصفا لقوله
(في عمل) كما تخيل بل إنما هو مرفوع للخبرية فإن أصل النسخة هكذا (فلهذا وجوه من
وجوه الإجازات حلال) .

(قوله «ع» : أو سوقة أقول) في الجمع السوقة بالضم الرعية ومن دون الملك ومنه
الحديث : ما من ملك ولا سوقة يصل الى الحج إلا بمشقة .

(قوله «ع» : أو عمل التصاوير أقول) في تحف العقول (أو حمل التصاوير) وعلى هذا
فقطف الخنازير والميتة والدم في الرواية على التصاوير لا يحتاج الى عناية .

(قوله «ع» : اجارة نفسه أوله أقول) المراد من الأول هو الإيجاز لنفس الشيء بأن
يؤجر نفسه لصنع الخمر كإيجاز نفسه في هدم المساجد ، ومن الثاني الإيجاز للمقدمات ، وليس
المراد من الأول إيجاز نفسه في المصنوع كحمل الخمر ومن الثاني إيجاز نفسه لصنعه ، ولا
ان المراد من الأول المباشرة ومن الثاني التسيبية ، ولا ان المراد من الأول الإيجاز للمقدمات
ومن الثاني الإيجاز لنفس المحرم ، فإن كل ذلك خلاف الظاهر من الرواية ومن هنا ظهر
المقصود من قوله «ع» (أو شيء منه أوله) غاية الأمر ان المراد منها جزء العمل وجزء
المقدمات والضائر الأربعة كلها ترجع الى الأمر المنهي عنه .

(قوله «ع» : وينحيا أقول) في الجمع نحى الشيء أزاله ونح هذا عني أي أزاله وأبعده
عني (قوله «ره» : وحكاها غير واحد أقول) ليس في كتاب السيد من رواية تحف العقول
عين ولا اثر ولم تذكر حتى بمضمونها فيه .

(نعم) ذكرت (١) فيه معاش الخلق على خمسة أوجه (وجه الامارة ووجه العبادة

(١) في ج ٢، ثل باب ٢ وجوب الخمس في غنائم دار الحرب ، من أبواب ما يجب فيه
الخمس ، عن علي بن الحسين المرتضى في رسالة المحكم والمتشابهة نقلا عن تفسير النعماني عن
علي «ع» قال : واما ما جاء في القرآن من ذكر معاش الخلق وأسبابها فقد أعلمنا سبحانه
ذلك من خمسة أوجه وجه الامارة ووجه العبادة ووجه الاجارة ووجه التنبارة ووجه
الصدقات . وفي ج ١٩ بحار الأنوار ص ١٠٦ عن تفسير النعماني قال فاما ما جاء في القرآن
من ذكر معاش الخلق وأسبابها فقد أعلمنا سبحانه ذلك من خمسة أوجه وجه الامارة ،
الى أن قال «ع» : واما وجه الاشارة فقوله تعالى : واعلموا إنما غنمتم من شيء فأن لله
خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامي والمساكين . الى أن قال «ع» : واما وجه العبادة —

١٢ (رواية تحف العقول غير موجودة في كتاب المحكم والمتشابه)

ووجه الاجارة ووجه التجارة ووجه الصدقات (إلا ان ذلك غير مربوط بما في تحف العقول سنخا وحكما ولعل هذه الجملة صدرت من المصنف اما من سهو القلم أو من جهة الاعتماد على ما في ثل فانه قال بعد نقل رواية تحف العقول (ورواه المرتضى في كتاب المحكم والمتشابه) ولا يخفى ان كتاب المحكم والمتشابه هذا هو بعينه تفسير النعماني المعروف .

(قوله «ره» : وفي الفقه المنسوب الى مولانا الرضا «ع» أقول) تحقيق الكلام هنا يقع في جهتين الاولى في صحة نسبة هذا الكتاب الى الرضا «ع» وعدم صحتها والثانية في دلالة

— فقوله هو الذي أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فأعلمنا سبحانه قد أمرهم بالعارة ليكون ذلك سببا لمعاشهم بما يخرج من الأرض من الحب والثمرات وما شاكل ذلك مما جعله الله تعالى معاشا للخلق ، واما وجه التجارة فقوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ، الآية . فعرفهم سبحانه كيف يشترون المتاع في السفر والحضر وكيف يتجرون إذ كان ذلك من أسباب المعاش . واما وجه الاجارة فقوله عز وجل : ونحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون . فأخبر سبحانه ان الاجارة أحد معاش الخلق وجعل ذلك قواما لمعاش الخلق وهو الرجل يستأجر الرجل في صناعته وأعماله وأحكامه وتصرفاته وأبلاكه ، الى أن قال : واما وجه الصدقات إنما هي لأقوام ليس لهم في الامارة نصيب ولا في العارة حظ ولا في التجارة أمان ولا في الاجارة معرفة وقدرة ففرض الله تعالى في أموال الأغنياء ، الخير . والظاهر من قوله «ع» : (إنما هي لأقوام ليس لهم في الامارة نصيب) ان لفظ الاشارة في مطلع التقسيم غلط من النساخ وان الامارة هي النسخة الصحيحة كما في ثل

وفي سفينة البحار في مادة حمد ، محمد بن ابراهيم بن جعفر أبو عبد الله الكاتب النعماني صاحب كتاب الغيبة يروي عن الشيخ الكليني وغيره جش محمد بن ابراهيم بن جعفر أبو عبد الله الكاتب النعماني المعروف بابن زينب شيخ من أصحابنا عظيم القدر شريف المنزلة صحيح العقيدة كثير الحديث قدم بغداد وخرج الى الشام ومات بها له كتب منها كتاب الغيبة الخ ، وهكذا في رجال المامقاني ، وفي ج ٤ الذريعة ص ٣١٨ تلميذ الكليني وشريك الصفواني ، وفي ج ٣ المستدرک في الفائدة الثانية ص ٣٦٥ ان الكتاب في غاية الاعتبار وصاحب شيخ أصحابنا الأبرار ، ومع ذلك كله لا يمكن الاعتماد على ما اشتمل عليه تفسير النعماني لأن أحمد بن يوسف وحسن بن علي بن أبي حمزة وأباه الذين من جملة رواته من الضعفاء .

(١) وهو غير السيد حسين ابن بنت المحقق الكركي كما أشار إليه في ...
... ناقلا عن الرياضي الذي استأذ هذه الصناعة وما ذهب إليه صاحب ...
... من اتحادها معاً فاحش . (٢) راجع ص ٣٠٣٧ - (٣) راجع ...

الامير التي استند اليها السيد في اخباره قابلة للنعق فانه كيف يعلم احد ان المخطوط في النسخة للامام «ع» وان الاجازات للاعلام إلا من طريق الحدس الشخصي إذن فان الامور المذكورة محتملة لاحسية ، وأيضا فلا ملازمة بينها وبين العلم بالنتيجة .

(فان قلت) كيف يصح انكار ما يدل على صدق نسبة الكتاب للامام «ع» مع ان فيه عبارات تنطوق بكونه له «ع» مثلاً قال في أول الكتاب يقول عبد الله علي بن موسى الرضا و. بعض كلماته نحن معاشر أهل البيت وأمرني أبي وجدنا أمير المؤمنين «ع» وأروي عن أبي العالم ، الى غير ذلك من العبارات التي لا ينبغي صدورها إلا عن الحجج (ع) وقد ذكر المحدث النوري جملة منها في المستدرک (١) هذا مضافا الى القرائن التي اعتمد عليها السيد المذكور (قلت) أولا ان احتمال الكذب لادافع له مع الجهل بمؤلفه وانفتاح باب الجعل والقرية من المشيرين عن ساق الجد للكذب على العترة الطاهرة .

أفست الأخبار المجهولة في أمر الولاية كيف قامت وان لكل واحد من الأئمة عليهم السلام من يدس عليه من الكذابين .

ومن هذا ظهر فساد توهم الصدق في نسبة الكتاب من جهة موافقة تاريخه لزمان الرضا عليه السلام ، وثانيا لنفرض ان الكتاب ليس من مجهولات الوضعين فهل يصح أن نتمسك بقوله : نحن معاشر أهل البيت ، أو وجدنا أمير المؤمنين ، لتصحيح كون الكتاب للامام عليه السلام أليس احتمال كون مؤلفه رجلا علويا بمكان من الامكان (واما الطريق الثاني) أعني استناد اخبار السيد بصدق الكتاب الى أخبار تقتضي بذلك من أهل قم .

(نقيد) أولا انه محض اشتباه من المحدث المتبحر النوري فانه مع نقله كلام المجلسي الاول بطوله الذي هو الاصل في السماع عن السيد غفل عنه وسلك مسلكا آخر فقد قال المجلسي الاول كما في المستدرک (٢) ثم حكى - أي السيد - عن شيخين فاضلين صالحين ثقتين انهما قالوا : ان هذه النسخة قنأت في بها من قم الى مكة المشرفة وعليها خطوط العلماء واجازاتهم وخط الامام عليه السلام في عدة مواضع قال : والقاضي أمير حسين قد أخذ من تلك النسخة وأتى بها الى بادنا واني استنسخت نسخة من كتابه . وهذا الكلام كما ترى يعلن بمناقضته لما أئده النوري .

وثانياً ان الكلام الى اخبار هذين العدلين فان غاية ما يحصل لنا من اخبارهما كون الفقه الرضوي من جملة الاخبار المرفقة فيموجبه عليه ما قدمنا في رواية تصح القول .

وثالثاً ان من جملة أخبارنا في هذا الباب ان يصدق الكتاب في كونه من قول المجلسي الاول بعد

كلامه المتقدم والعمدة في الاعتماد على هذا الكتاب مطابقة فتاوى علي بن بابويه في رسالته وفتاوى ولده الصدوق لما فيه من دون تغيير أو تغيير يسير في بعض المواضع ومن الكتاب تبين عذر قدماء الاصحاب فيما أفتوا به .

ووجه الوجه ان لو كان اخبار السيد بذلك جامعا لشرائط الحجية في الخبر اثره بدلالة وجهه لقول المجلسي الاول : ان العمدة في اثباته هي مطابقتها لتتوى الصدوقين ، وبالمثل لم يتحصل لنا من الوجه المذكور ما يوجب اعتبار الكتاب .

(الامر الثاني) مما تمسك به المثبتون لنسبة الكتاب موافقته لرسالة علي بن بابويه ابي ولده الصدوق وهي الكتاب المعروف بشرايع الصدوق وقد استند الى هذا الوجه بعض الاصحاب وعرفت ان المجلسي الاول من هؤلاء فقد جعل العمدة في نصحيح الكتاب موافقته لفتوى الصدوقين فلا بد من ان يكون الكتاب موجوداً في زمان الصدوق ومعتدلاً عليه عنده ولذا نقل عنه وان لم يسم به .

(وفيه) ان هذا لا يوجب اعتبار الكتاب لاحتمال اخذ مؤلفه ذلك من الرسالة المذكورة بل هذا هو الظاهر إذ من المستبعد جداً بل من المستحيل عادة ان يستند علي بن بابويه كتاب الرضا عليه السلام الى نفسه من دون ان يشير هو او ابنه الصدوق الذي كتب لأجله هذه الرسالة الى ان هذا الكتاب من تأليف الرضا وهل يرضى احد ان ينسب مثل هذه السرقة الى الصدوقين فلا بد وان يكون الامر بالعكس بأن يكون هذا الكتاب مأخوذاً من رسالة علي بن بابويه .

(وربما قيل (١) ان فقه الرضا عليه السلام هذا هو الذي كتبه الرضا لاحد بن السكين الذي كان مقرباً عنده وهو بخطه « ع » موجود في الطائفة بمكة المعظمة في نسخة كتب السيد عليخان وعليه اجازات العلماء وخطوطهم وهذه النسخة بالخط الكوفي وتاريخها عن مائتين من الهجرة وبعد ان نقل المحدث النوري هذا الوجه عن الرضا قال ما نحصله : ومن هنا يتضح ان من عدم الاطلاع ومن قلة الخبرة ان يقال ظهور الكتاب إنما كان في زمن أمير المؤمنين اما قبل ذلك الزمان فلم يكن منه عين ولا اثر .

(اقول) نحن لا ندعي انه لم يكن للرضا « ع » كتاب وآثار حتى ينقض علينا بما كتبه لأحمد بن سكين بل نقول انه لا مدرك لنا لاثبات ان هذا الكتاب الذي عندنا كان له عليه السلام وانه هو الذي كان موجوداً في مكتبة السيد عليخان خصوصاً مع ملاحظة ان ظهوره كان من قم كما عرفت ومن هنا يعلم ان نقد النوري للقول بظهوره في زمن أمير المؤمنين

(١) ما نقله النوري في حاشية الصدوق من ٣٤٠ من كتابه في تاريخ الرضا عليه السلام

ناشئ من عدم التأمل .

ثم انه مع الفض عن جميع ما ذكرناه فان في الكتاب قرائن قطعية تدل على عدم كونه لمثل مولانا الرضا «ع» بل هو رسالة عملية ذكرت فيها الفتاوى والروايات بعنوان الافتاء كما يظهر لمن يلاحظه كيف واكثر رواياته اما بعنوان روي وراوي ونحوها ، واما نقل عن الرواة خصوصاً في آخر الكتاب فانه ينقل فيه كثيراً عن ابن ابي عمير وزرارة والحلي وصفوان وعبد بن مسلم ومنصور وغيرهم .

على ان فيه عبارات يوجب صدورها عن الامام «ع» نظير قوله جعلني الله من السوء فذاك وقوله في باب القدر (١) صف لي منزلتين فان هذا القول ظاهر في جهل القائل وهو مستحيل في حق الامام «ع» اذ غير ذلك وقد نقل جملة منها في المستدرک (٢) مع انه ذكر فيه (٣) من الاحكام المتناقضة وما يخالف مذهب الشيعة بكثير وحملها على التقية بديهي الفساد لما ورد في هذا الكتاب ايضاً مما يخالفها بل تكذيبهم والازراء عليهم كما في المتعة (٤) والالتزام بالتفصيل (٥) بأن بعض الكتاب املاء منه «ع» وبعضه الآخر لاسمخند بن محمد بن عيسى الأشعري وان موارد التقية في الكتاب إنما هي فيما سمع منه عليه السلام تكلف في تكلف وقول بلا علم هذا كله ما يرجع الى نفس الكتاب ، وقد اجاد صاحب الفصول في بعض ما قلده (٦) هنا فليراجع إذن فقد حق القول انه لو انيطت الاحكام الشرعية بمثل هذه المدارك

(١) ص ٤٨ . (٢) ج ٣ ص ٣٥٠ . (٣) في باب اللباس وما لا يجوز فيه الصلاة ص ١٧ قال : يجوز الصلاة في سنجاب وسنور وفنك ، وفي باب اللباس وما يكره فيه الصلاة ص ٢٢ قال : جلد الميتة دباغته طهارته وقد يجوز الصلاة فيما لم تنبتة الارض ولم يحل أكله مثل السنجاب والفنك والسنور ، وفي باب المواقيت ص ٤ قال : وان غسلت قدميك ونسيت المسيح عليها فان ذلك يجزئك لانك قد اتيت بأكثر ما عليك وقد ذكر الله الجميع في القرآن . (٤) في باب المتعة ص ٦٧ محمد بن ابي عمير عن ابن اذينة عن زرارة قال : جاء عبد الله بن عمير ان ابي جعفر «ع» فقال : ما تقول في متعة النساء ؟ فقال : احلها الله في كتابه وعلى لسان نبيه فمجي حلال الى يوم القيامة ، فقال : يا ابا جعفر مثلك يقول هذا وقد حرما امير المؤمنين عمر فقال وان كان فعل فقال اني اعينك ان تحل شيئاً قد حرمه عمر فقال فأنت على قول صاحبك وانا على قول رسول الله (ص) فلم الاعنك أنت القول ما قال رسول الله فان الباطل ما قال صاحبك قال فأقبل عليه عبد الله بن عمير فقال يسرك ان نساؤك وبناتك واخوانك وبنات عمك يفعلن فأعرض عنه ابو جعفر «ع» وعن مقالته حين ذكر نسائه وبنات عمه . (٥) راجع ج ٣ المستدرک ص ٣٥٣ . (٦) راجع الفصول فصل —

فبين ايدينا البخاري ومسند احمد وصحيح مسلم وعلى هذا فعلى الفقه السلام .
واما توهم انخبار رواياته بالشهرة اذا قامت على وفقها فقد عرفت ما فيه في رواية تصحف
العقول (وربما يخيل) اعتبار الكتاب لاجل عمل جملة من الاكابر عليه كالمجلسين وغيرها
ولكنه فاسد لانهم قد استندوا في عملهم هذا بما ذكر من الوجوه التي عرفت جوابها
بما لا مزيد عليه .

(واما الجملة الثانية) فمع الاغضاء عن جميع ما ذكرناه والالتزام باعتبار الكتاب لا يمكن
الاستناد بهذه الرواية (١) التي نقلها العلامة الأنصاري «ره» في شيء من المباحث وذلك لوجوه
(الأولى) عدم وجدان فتوى من فتاوى أعظم الأصحاب على طبقها فان الرواية صريحة
بحرمة استعمال مائه مما فيه الفساد بجميع الاستعمالات حتى الامساك مع انه لم يفت به
أحد فيما نعلم وكيف يتفوه فقيه أو متفقه بحرمة امساك الدم والميتة ولحوم السباع كما ان
ذلك مقتضى الرواية إذن فلا يمكن الفتوى على طبقها .

(الثاني) ان مقتضى قوله (فحرام ضار للجسم وفساد للنفس) ان الضابطة في تحريم
هذه الامور المذكورة في الرواية هو أضرارها للجسم كما ان المناط في جوازها عدم اضرارها
له مع ان جعلها ليس بضار للجسم كالملايس والمناكح وأكثر المشارب والمناكل ان لم يكن
كلها كذلك وعلى فرض تسليم ذلك فلا نسلم انضباط القاعدة فانه لا شبهة ان كثيراً من هذه
الاستعمالات للاشياء المحرمة لا تكون مضررة قطعاً كوضع اليد عليها مثلاً أو الأكل منها
قليلاً أو شد اليد بجلد الميتة وشعر الخنزير وإنما المضر هي مرتبة خاصة من الاستعمال بحسب
الأشخاص والأزمان والأمكنة والكمية فلو كان ذلك موجبا لحرمة جميع الاستعمالات بجميع
— انه لا يمكن عندنا في حجية الرواية مجرد وجودها في الكتب الاربعة من فصول حجية

اخبار الآحاد. ص ٣١٢

(١) اعلم يرحمك الله ان كل ما مور به مما هو من (وفي البحار مما هن «او» هون) على العباد
وقوام لهم في امورهم من وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره مما يأكلون ويشربون ويلبسون
وينكحون ويملكون ويستعملون فهذا كله حلال بيعه وشرائه وهبته وعاريته وكل أمر
يكون فيه الفساد مما قد نهى عنه من جهة أكله وشربه ولبسه ونكاحه وامساكه لوجه
الفساد مثل الميتة والدم ولحم الخنزير والربا وجميع الفواحش ولحوم السباع والخمر وما أشبه
ذلك فحرام ضار للجسم وفساد للنفس . ضعيفة كما عرفت . راجع فقه الرضا عليه السلام
باب التجارة ص ٣٤ وج ٢٣ البحار ص ١٦ وج ٢ المستدرک باب تحريم التكسب ، مما
يكتسب به ص ٤٢٥ .

مراتبها فتكون نظير قول النبي «ص» (١) : (لما أسكر كثيره فقليله حرام) للزم من ذلك القول بجرمة جميع ماخلق الله في الأرض من المباحات فان كل واحد من هذه المباحات لابد وأن يكون مضراً في الجملة ولو باستعمال الشيء الكثير منه .

على ان الأحكام الشرعية بناء على مسلك العدلية تدور مدار ملاكانها الواقعية من المصالح والمفاسد واما المنافع والمضار فهي خارجة عن حدودها ، نعم ربما يكون الضرر أو النفع موضوعاً للأحكام إلا ان ذلك غير مربوط بباب ملاكات الأحكام .

(الثالث) ان ظاهر الرواية هو حرمة بيع الامور المذكورة تحريماً تكليفاً كما تقدم نظير ذلك في رواية تحف العقول وكلامنا في الحرمة الوضعية .

(قوله وعن دعائم الاسلام أقول) أقصى ما قيل أو يمكن أن يقال في وجه اعتبار هذا الكتاب ان صاحبه أبا حنيفة النعمان حيث كان رجلاً إمامياً اثني عشرية جليلاً فاضلاً فقيهاً ومن جملة التوابخ في عصره بل كان فريداً في دهره كما يظهر من كتابه كانت رواياته مشمولة لدالة حجية خبر العدل الامامي .

(والذي) ينبغي أن يقال انه لاشبهة في علو مكانة أبي حنيفة النعمان صاحب كتاب دعائم الاسلام وغيره من الكتب الكثيرة ونبوغته في العلم والفضل والفقه والحديث على ما نطقت به التواريخ وكتب الرجال وكتابه هذا كما لاشبهة في كونه إمامياً في الجملة فانه كان مالكي الأصل فتبصر وصار شيعياً إمامياً كما اتفقت عليه كلمات أكثر المترجمين الذين تعرضوا لترجمته وتاريخه كالبحار (٢) وتنقيح المقال للاماماني (٣) وسفينة البحار (٤)

(١) راجع ج ١١ الوافي باب ١٥٦ ان كل مسكر حرام ص ٨٢ .
(٢) ج ١ ص ١٥ قال : قد كان أكثر أهل عصرنا يتوهمون انه تأليف الصدوق وقد ظهر لنا انه تأليف أبي حنيفة النعمان بن محمد بن منصور قاضي مصر في أيام الدولة الاسماعيلية .

(٣) ج ٣ ص ٤٧٣ .
(٤) مادة حنف : أبو حنيفة الشيعي هو القاضي نعمان بن محمد بن منصور قاضي مصر كان مالكيّاً أولاً ثم اهتدى وصار إمامياً وصنّف على طريق الشيعة كتبنا منها كتاب دعائم الاسلام وفي كتاب دائرة المعارف : أبو حنيفة المغربي هو النعمان بن أبي عبد الله محمد بن منصور ابن أحمد بن حيوان أحد الأئمة الفضلاء المشار اليهم ذكره الامام المسيحي في تاريخه فقال كان من أهل العلم والفقه والدين والنبل على مالا يزيد عليه .

وله عدة مصنفات منها كتاب اختلاف اصول المذهب وغيره وكان مالكي المذهب ثم انتقل الى مذهب الامامية . —

والمستدرك (١) وتأسيس الشهادة للسيد حسن الصدر (٢) وغيرها وقد نقولوا عن أئمة التاريخ والرجال كونه إماميا وعلى هذا فلا يصفى الى قول ابن شهر آشوب في المعالم انه لم يكن إماميا على ما في تنقيح المقال .

إلا أن الذي يقتضيه الانصاف إنا لم نجد بعد الفحص والبحث من يصرح بكونه ثقة ولا اثني عشريا وإن كان المحدث النوري قد أتعب نفسه في اثباتها وبالغ في اعتبار الكتاب ومع هذا الجهد والمبالغة لم يأتي بشيء تركن اليه النفس ويطمئن به القلب ولعل كلام السيد في الروضات (٣) ينظر الى ما ذكرناه حيث قال : ولكن الظاهر عندي انه لم يكن من الإمامية الحقة وحيرته فكيف يمكن اثبات حجته رواياته بأدلة حجية خبر العدل .

وعلى تقدير تسليم وثاقبه وكونه إماميا اثني عشريا فلا يخرج بذلك ما اجتواه كتابه عن سلك الأخبار المرسله فتسقط حجته للارسال .

وأما قوم انجباره بالشهرة أو بموافقة أكثر رواياته لروايات الكتب المعتمدة فقد تقدم جوابها في ذيل رواية تحف العقول .

(فان قلت) اذا سلمنا وثاقه أبي حنيفة النعمان فلا مناص عن الالتزام بحجية كتابه لأنه قال في أوله : تقتصر فيه على الثابت الصحيح مما رويناه عن الأئمة من أهل بيت رسول الله (ص) فيكون كلامه هذا توثيقاً اجمالياً لما أسقطه من الرواة .

(قلت) نعم ولكن ثبوت الصحة عنده لا يوجب ثبوتها عندنا لاحتمال اكتفائه في تصحيح الرواية بما لا نكتفي به نحن والحق فيه ما ذكره المجلسي في البحار (٤) ان رواياته إنما تصلح للتأكيد والتأييد فقط .

(ازاحة شبهة) وقد التجأ المحدث النوري (٥) في تنزيه أبي حنيفة النعمان عن اتهامه — وقال ابن زولاق : كان في غاية الفضل من أهل القرآن والعلم بمعانيه عالماً بوجوه الفقه وعلم اختلاف الفقهاء واللغة والشعر والمعرفة بأيام الناس مع عقل وانصاف وألف لأهل البيت من الكتب آلاف اوراق بأحسن تأليف وأفصح سجع وعمل في المناقب والمطالب كتاباً جسيماً وله رد على المخالفين له رد على أبي حنيفة ومالك والشافعي وعلي بن سريج وكتاب اختلاف الفقهاء ينصر فيه لأهل البيت «ع» وله القصيدة الفقهية لقبها بالمنتخبية وكان ملازماً صحبة المعز العلوي توفي سنة ٣٦٣ .

وكان أولاده من الأفاضل منهم أبو الحسن علي بن النعمان وأبو عبد الله محمد بن النعمان .

(١) ج ٣ . خاتمة الكتاب في الفائدة الثانية ص ٣١٣ .

(٢) ص ٣٨٢ . (٣) ص ٧٢٧ . (٤) ج ١ ص ١٥٠ . (٥) ج ٣ المستدرك ص ٢١٥

بمذهب الاسماعيلية واثبات كونه ثقة اثني عشريا الى بيان نبذة من عقائد الاسماعيلية الفاسدة كقولهم بأن محمد بن اسماعيل حي لم يموت ويبحث برسالة وشرع جديد ينسخ به شريعة محمد وانه من اولي العزم واولوا العزم عندهم سبع لأن السماوات سبع والأرضين سبع وبدن الانسان سبع والأئمة سبع وقلوبهم محمد بن اسماعيل الى غير ذلك من الخرافات التي تنزه عنها النعمان وكتابه ثم انه صرح في كتابه بكفر الباطنية وأثبت إمامة الأئمة الطاهرة وكونهم مفترضي الطاعة ولم يصرح باسماعيل ولا بابنه محمد ومع ذلك كله فكيف يرضى المنصف بعده من من الاسماعيلية ، انتهى ملخص كلامه .

(وفيه) ان تنزه النعمان من تلك الأقاويل الكاذبة والعقائد الفاسدة وتصريحه بكفر الباطنية لا يستلزم عدم كونه من الاسماعيلية لأن الباطنية قسم منهم وليس كل اسماعيلي من الباطنية وان عدم ذكره اسماعيل وابنه في عداد الأئمة لا يكشف عن عدم عقيدته بامامتها مع ان عقائد الاسماعيليين لم تصل اليها بحقيقتها حتى نلاحظها مع ما ذكره النعمان ليتضح لنا انه منهم أو ليس منهم ولقد صادفت زعيما من زعمائهم في الحضرة الشريفة فسألته عن ولي الأمر والحجة المنتظر (ع) هل هو حي أو ميت فقال هو لحي ولا ميت بل يولد من امرأة قرشية لا تحيض فيعلم من ذلك انهم لا يرون ما تذهب اليه الباطنية في محمد بن اسماعيل . (كشف حقيقة) لا ينقضي تعجبي من المحدث المتبحر النوري حيث قال في المستدرک (١) ما ملخصه : ان الكتاب المذكور لم يخالف في فرع غالبا إلا ومعه موافق معروف من الشيعة إلا في انكار المتعة فليس له موافق عليه ، ثم حمل انكاره هذا على التقية وجعل القرينة على ذلك ما ذكره في باب الطلاق من عدم وقوع التحليل بالمتعة المطلقة ثلاثا وما ذكره في باب الحد في الزنا من ان الاحصان لا يتحقق بالمتعة فان المتعة لو لم تكن جائزة عنده لكان ذكرها في البابين بلا وجه وتكون من قبيل ذكر الزنا فيها ولا معنى لأن يقول أحد اب الزنا لا يتحقق به التحليل والاحصان .

(ووجه العجب) أولا ان الكتاب يشتمل على فروع كثيرة تخالف مذهب الشيعة الاثني عشرية ولم يوافق عليها أحد من علماء الشيعة وقد ذكرنا في الحاشية (٢) انموذجا من هذه المخالفات لتكون حجة على منكرها .

(١) ج ٣ ص ٣١٨ .

(٢) منها ما ذكره في المتعة وانها ليست بمشروعة ، منها ما ذكره في ضمن ما يسجد عليه المصلي قال : وعن جعفر بن محمد (ع) انه رخص في الصلابة على ثياب الصوف وكلما يجوز لباسه والصلابة فيه يجوز السجود عليه فإذا جاز لباس الثوب الصوف والصلابة فيه فذلك —

(وثانياً) ان نقل روايتين في الكتاب يظهر منها جواز المتعة لا يدل على جواز البهائم ونسبة ذلك اليه محتاجة الى علم الغيب بأنه كان حين ما نقلها ملتفتاً الى ما في الرواية من مشروعية المتعة فان من المحتمل القريب أن يكون نظره في الروايتين مقصوراً على التحليل والاحصان بالمتعة كنفيتها بالشبهة مع عدم التفاته الى جهة اخرى لأنه ليس بمقدور من لا يمكن في حقه مثل هذا الاجتهال .

(اما) ان المتعة بناء على عدم جوازها كالزنا فيكون ذكرها في البابين من قبيل ذكر الزنا ولا معنى له .
(فيدفعه) ان ذكر المتعة يكون من قبيل ذكر الشبهة في البابين ولا خفاء فيه ولا معنى للتهويل به .

تذييل

لا يخفى عليك انا لو قطعنا النظر عن جميع ما ذكرناه في عدم اعتبار الكتاب فالرواية التي — مما يسجد عليه ومنها ما قال في الوضوء انه من بدأ باليأسير من أعضاء الوضوء جهلاً أو نسيانا وصلى لم تفسد صلاته .

ومنها ما في نواقض الوضوء عن جعفر بن محمد «ع» ان الذي ينقض الوضوء الى أن قال المذي وقال بعد أسطر ورأوا ان كلما خرج من مخرج الغائط ومن مخرج البول عما قدمنا ذكره أو من دود أو حبات أو حب القرع ذلك كله حدث يجب منه الوضوء وينقض الوضوء ومنها ما قال في المسح من بدأ بما أخره الله من الأعضاء نسيانا أو جهلاً وصلى لم تفسد صلاته . ومنها ما قال في صفات الوضوء ثم أمروا بمسح الرأس مقبلاً ومدبراً يبدأ من وسط رأسه فيمسح يديه جميعاً على ما أقبل من الشعر الى منطقة من الجهة ثم يمسح يديه من وسط الرأس الى آخر الشعر من القفا ويمسح مع ذلك الاذنين ظاهرهما وباطنهما .
ومنها ما قال في هذا الباب ومن غسل رجله تنظفاً ومبالغة في الوضوء ولا ابتغاء للفضل وخلل أصابعه فقد أحسن .

ومنها ما قال في الوضوء التجديدي ما غسل من أعضاء الوضوء أو ترك لاشيء عليه وقد روينا عن علي بن الحسين «ع» انه سئل عن المسح على الخفين فسكت حتى مر بموضع فيه ماء والسائل معه فنزل وتوضأ ومسح على الخفين وعلى عمامته وقال هذا وضوء من لم يتحدث الى غير ذلك مما يخالف مذهب الشيعة وليس للمقام مناسبا لذكره أجمع ومن أراء الأديرة عليه فليراجع الى دعائم الاسلام .

ذكرها المصنف (١) هنا لا يمكن الاستناد اليها بالخصوص لأن قوله فيها (وما كان محوماً أصله منهي عنه لم يجز بيعه) يقتضي حرمة بيع الأشياء التي تعلق بها التحريم من جهة ما. مع أنه ليس بحرام قطعاً على أن الظاهر منه هي الجريمة التكليفية مع أنها متتفئة جزماً في كثير من الموارد التي نهى عن بيعها وشراؤها وإنما المراد من الحرمة في تلك الموارد هي الحرمة الوضعية ليس إلا فلا تكون الرواية معمولة بها .

(قوله وفي النبوي المشهور أقول) : توضيح الكلام في صحة الحديث وسقمه يقع في مقامين الأول في سنده والثاني في دلالة ، أما الأول فالكلام فيه من جهتين الأولى في حججه عند العلماء والثانية في حججه عند الخاصة .

أما الكلام في الجهة الأولى فإن هذا النبوي لم يذكر في أصول حديثهم إلا في قضية الشحوم المحرمة على اليهود التي نقلت بطرق متعددة كلها عن ابن عباس إلا في روايتين أحدهما عن جابر والثانية عن عمر وقد ذكر في ذيل بعض الروايات (٢) التي عن ابن عباس قوله « ص » : (أن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه) مع إضافة لفظ (أكل) وعلى هذا فيكون غير النبوي المشهور .

(نعم) ورد في مسند أحمد (٣) بإسناده عن ابن عباس في بعض روايات تلك القضية (أن الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه) بأسقاط لفظ (أكل) . إلا أن أصول حديثهم كلها مطبقة على ذكره حتى ابن حنبل نفسه نقل ذلك في موضع آخر من كتابه عن (١) عن دعائم الإسلام عن أبي عبد الله « ع » أنه قال : الحلال من البيوع كلها هو حلال من المأكول والمشروب وغير ذلك مما هو قوام للناس وصلاخ ومباح لهم الانتفاع به وما كان محرماً أصله منهي عنه لم يجز بيعه ولا شراؤه . راجع ج ٢ للمستدرک باب ٢ بجواز التكبسب بالمباحات مما يكتسب به ص ٤٢٦ .

(٢) عن ابن عباس قال : رأيت رسول الله « ص » جالساً عند الزكن فرفع بصره إلى السماء فضحك وقال : لعن الله اليهود - ثلاثاً - إن الله حرم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها إن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه ، راجع ج ٦ السنن الكبرى لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي الشافعي البيهقي ص ١٣٣ وج ١ . مسند أحمد ص ٤٧٧ . وفي ٢٩٣٣ ج ٢ للمستدرک باب ٦ بجواز بيع الزيت النجس ، مما يكتسب به ص ٤٢٧ ، وج ٢ سنن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني باب في ثمن الخمر والميتة ص ١٠٣ .

(٣) عن ابن عباس أن النبي « ص » قال : لعن الله اليهود حرم عليهم الشحوم فباعوها فأكلوا أثمانها وإن الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه ، راجع ج ١ ص ٣٢٢ .

ابن عباس كما أشرنا الى مصدره في الحاشية ، نعم قد أوردته الفقهاء من العامة (١) والخاصة (٢) في كتبهم الاستدلالية كثيراً مع اسقاط كلمة أكل تأييداً لمرامهم .

وحاصل ما ذكرناه ان اتحاد القضية في جميع رواياتها واطباق اصول حديثهم على ذكر لفظ الأكل واتصال السند فيما يشتمل عليه ، وفيما لا يشتمل عليه الى ابن عباس وهو واقفة أحمد على ذكر لفظ أكل في مورد آخر كلها شواهد صدق على اشتباه أحمد وابن النبوي مشتمل على كلمة أكل .

(واما الجملة الثانية) فالنبوي وإن اشتهرت روايته في المسئلة أصحابنا في كتبهم قديماً وحديثاً متضمنة لكلمة أكل تارة ، وبدونها أخرى إلا ان كلهم مشتركون في نقله من سلا والعذر فيه انهم أخذوه من كتب العامة لعدم وجوده في اصولهم .

وحيث أثبتنا في الجملة الأولى ان الصحيح عندهم هو ما اشتمل على كلمة أكل كان اللازم علينا ملاحظة ما ثبت عندهم وإذن فلم يبق لنا وثوق بكون النبوي المشهور رواية فكيف بانحياز ضعفه بعمل المشهور .

(واما المقام الثاني) فبعدما عرفت ان الثالث عند العامة والخاصة اشتغال الرواية على كلمة أكل كان معموله متروكاً عند الفريقين فان كثيراً من الأهور يحرم أكله ولا يحرم بيعه . ومن هنا قال في جوهر الذي حاشيته للبيهقي في ذيل الحديث المشتمل على كلمة « أكل » : قلت عموم هذا الحديث متروك اتفاقاً بجواز بيع الآدمي والحمار والسنور ونحوها .

(١) راجع حياة الحيوان للدميري مادة الحمام ذيل الحكم قال : واما بيع ذرق الحمام وسرجين البهائم المأكولة وغيرها فباطل وثمذ حرام هذا مذهبنا الى ان قال واحتج أصحابنا بحديث ابن عباس ان الله اذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمذ وهو حديث صحيح رواه أبو داود بإسناد صحيح وهو عام إلا ما خرج بدليل كالحمار ، أقول المذكور في ج ٢ سنن أبي داود السجستاني ص ١٠٣ مشتمل على كلمة أكل فلاحظ ، وج ٥ شرح فتح القسدير ص ٢٨٧ استدل به على حرمة بيع الخمر ، وغيرها من كتبهم الاستدلالية .

(٢) راجع ج ٢٣ البحار ص ١٧ نسبه الى خط الشيخ محمد بن علي الجبلي ، وج ١ اختلاف للشيخ الطوسي بيع السرجين ص ٢٢٥ استدل به على حرمة بيع السرجين النجس ، وج ٢ اختلاف الأطعمه ص ٣١٢ استدل به على حرمة بيع الدهن المتنجس وج ٢ المستند ص ٣٣١ استدل به على حرمة بيع الخمر ، والغنية أول البيع ، وغيرها من الكتب من غير اصول الحديث ثم ان هذه الروايات كلها ضعيفة السند اما ما في كتب العامة فواضح ، واما ما في كتب الخاصة فلأرسال .

(تبين) لو فرضنا ثبوت النبوي على النحو المعروف لم يحز العمل به أيضاً للارسال وعدم انجباره بالشبهة وغيرها وذلك لأن تحريم الشيء الذي يستلزم تحريم غيره أما أن يزداد به تحريم جميع منافع ذلك الشيء وأما تحريم منافعه الظاهرة وأما تحريم منافعه النادرة ولو من بعض الجهات فعلى الاحتمالين الأولين فاللعنى وإن كان وجبها وموافقا لمذهب الشيعة لقولهم بأن ما يحرم جميع منافعه أو منافعه الظاهرة يحرم يعمه إلا ان اثبات اعتمادهم في فتياهم بذلك على النبوي مشكل وذلك للوثوق بأن مستندهم في تلك الفتيا ليس هو النبوي بل هو ماسياتي في البيع من اعتبار المالية في العوضين لأن مالية الأشياء إنما هي باعتبار المنافع الموجودة فيها الموجبة لرغبة العقلاء وتنافسهم فيها لما يكون عديداً لجميع المنافع أو للمنافع الظاهرة لا تكون له مالية وإذن فليست هنا شهرة فتوائية مستندة الى النبوي لتوجب انجباره لأنه بناء على انجبار ضعف الخبر بعمل الاصحاب إنما يكون فيما انحصر الدليل لفتياهم بذلك الخبر الضعيف ولم يكن في البين ما يصلح لاستنادهم اليه .

(وأما على الثالث) فالحرمة لا توجب فساد البيع عند المشهور ليحتمل انجبار النبوي بفتياهم « فحصل » انه لا يكون شيء من الروايات العامة التي ذكرها المصنف دليلاً في المسائل الآتية بل لابد في كل مسألة من ملاحظة مداركها فإن كان فيها ما يدل على المنع اخذ به وإلا فالعمومات الدالة على صحة العقود كقوله تعالى احل الله البيع واوفوا بالعقود وتجارة عن تراص محكمة كما تقدمت الاشارة الى ذلك في اول الكتاب .

بطلان المعاملة على الاعمال المحرمة

« تمهيد » لا يخفى عليك ان محل كلامنا في المسائل الآتية انها هو في الاعيان المحرمة من الخمر والخنزير والميتة ونحوها .

وأما الاعمال المحرمة كالزنا والنميمة والكذب والغيبة فيكفي في فساد المعاملة عليها الأدلة الدالة على تحريمها لأن مقتضى وجوب الوفاء بالعقود هو وجوب الوفاء بالعقد الواقع على الاعمال المحرمة ومقتضى أدلة تحريم تلك الاعمال هو وجوب صرف النفس عنها وإيقاف الحركة نحوها فاجتماعها في مرحلة الامتنال من المستحيلات العقلية وعلى أقل التقادير فان أدلة صحة العقود ووجوب الوفاء بها مختصة بحكم العرف بما اذا كان العمل سائفاً في نفسه فلا وجه لرفع اليد بها عن دليل حرمة العمل في نفسه .

وبما ذكرنا يظهر ان الوجه في فساد المعاملة على الاعمال المحرمة هو استحالة الجمع بين وجوب الوفاء بهذه المعاملة وبين حرمة هذه الاعمال أو الحكومة العرفية المذكورة .

(تقسيم المكاسب الى الثلاثة والخمسة)

٢٥

وربما يظهر من كلام شيخنا الاستاذ (١) في حكم الاجرة على الواجبات ان الوجه في ذلك هو عدم كون الأعمال المحرمة من الأموال أو عدم امكان تسليمها شرعا حيث قال الأول ان يكون العمل الذي يأخذ الأجير أو العامل بأزائه الاجرة والجعل ملكا له بأن لا يكون مسلوب الاختيار بإيجاب أو تحريم شرعي عليه ، وبملاحظة ما تقدم يظهر لك ما فيه فانك قد عرفت ان صحة المعاملة عليها ووجوب الوفاء بها لا يجتمعان مع الحرمة النفسية سواء اعتبرنا المالية أو القدرة على التسليم في صحة العقد أم لم نعتبر شيئا من ذلك .

تقسيم المكاسب الى الثلاثة أو الخمسة

(قوله قد جرت عادة غير واحد على تقسيم المكاسب أقول) المكاسب جمع مكسب وهو مفعول من الكسب اما مصدر ميمي بمعنى الكسب أو التكسب أو اسم مكان من الكسب (قوله مما نذب اليه الشرع أقول) أي أمر به بالأمر الاستجابي وقد أشار بذلك الى الأخبار الواردة في استجباب الرعي (٢) والزرع (٣) .

(قوله فتأمل أقول) اعلم اشارة الى ان وجوب الصناعات ليس بعنوان التكسب بل

(١) ج ١ منية الطالب ص ١٥ .

(٢) عن العيون . محمد بن عطية قال سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : ان الله عز وجل أحب لأنبيائه من الاعمال الحث والرعي لئلا يكرهوا شيئا من قطر السماء . راجع ج ٥ البخار ص ١٨ وج ٣٣ باب ١٠ استجباب الزرع ص ١٩ . عن العيون . عقبة عن أبي عبد الله «ع» قال : ما بعث الله نبيا قط حتى يسترعيه الغنم ويعلمه بذلك رعية الناس . راجع ج ٥ البخار ص ١٨ . وفي الحديث انه (ص) قال : ما من نبي إلا وقد رعى الغنم قيل وأنت يا رسول الله ؟ قال : وأنا . راجع ج ١٤ البخار ص ٦٨٣ .

(٣) كا . محمد بن عطية قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : ان الله عز وجل اختار لأنبيائه الحث والزرع كيلا يكرهوا شيئا من قطر السماء . رسالة . كا . وب . سهل بن زياد رفعه قال : قال أبو عبد الله «ع» : ان الله جعل أرزاق أنبيائه في الزرع والضرع لئلا يكرهوا شيئا من قطر السماء . ضعيفة لسهل ومرفوعة .

كا . سيابة عن أبي عبد الله «ع» قال سأله رجل فقال له جعلت فداك اسمع قومًا يقولون ان الزراعة مكروهة فقال له ازرعوا واغرسوا فلا والله ما عمل الناس عملا أحب ولا أطيب منه . والله ليزرعن الزرع وليغرسن البنخل بعد خروج الدجال . مجبولة لسيابة .

كا . يزيد بن هارون الواسطي قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : الزارعون كنوز .

لكون تركها يؤدي الى اختلال النظام كما سنبينه .

« أقول » ملخص كلامه ان الفقهاء رضوان الله عليهم كالمحقق في الشرايع وغيره في كتبهم قسموا المكاسب الى محرم كبيع الخمر ومكروه كبيع الأكفان ومباح كبيع الأشياء المباحة وأهلوا ذكر الواجب والمستحب بناء على عدم وجودها في الماملات مع انه يمكن التمثيل للمستحب بمثل الزرع والرعي وللواجب بالصناعات الواجبة كغاية اذا وجد أكثر من واحد ممن يقوم بها أو عينا اذا لم يوجد غير واحد .

(وفيه) ان الأمثلة المذكورة لاتدل على شيء من مراده ، اما الزراعة فاستحبها إنما هو من جهة ايكال الأمر الى الله وانتظار الفرج منه كما في رواية العياشي (١) .

واما الرعية فاستحبها لما فيها من استكمال النفس وتحصيل الأخلاق الحسنة وتمارين الطبع على إدارة شؤون الرعية وإزالة الأوصاف الرذيلة من السبعية والبهيمية فان من صرف بهمة من الزمان في تربية الحيوان صار قابلاً لإدارة الانسان ومن هنا كانت الأنبياء قبل بعثتهم رعاة للأنعام كما في رواية عقبة المتقدمة (ما بعث الله نبياً قط حتى يسترعيه الغنم ويعلمه بذلك رعية الناس) وفي النبوي المتقدم (ما من نبي إلا وقد رعى الغنم قيل وأنت يا رسول الله قال وأنا) وعلى كل حال فالزراعة والرعي مستحبان في أنفسهما بما انها فعلا صادران من — الانام يزرعون طيبا اخرجهم الله عز وجل وهم يوم القيامة أحسن الناس مقاما وأقربهم منزلة يدعون المباركين . مجهولة ليزيد بن هارون . راجع ج ١ : ك باب ١٢٥ . فضل الزراعة ص ٤٠٣ و ج ٢ : ك باب ٣ استحباب الزرع . من المسائل . ج ١٠ الوافي باب ٢٣ فضل الزراعة ص ٢٢ و ج ٢ التهذيب آخر التجارة ص ١٨٢ .

يب : يزيد بن هارون الواسطي قال : سألت جعفر بن محمد «ع» عن الفلاحين فقال : هم الزارعون كنوز الله في أرضه وما في الاعمال شيء أحب الى الله من الزراعة وما بعث الله نبياً إلا زارعا إلا ادريس «ع» فانه كان خياطاً . مجهولة ليزيد بن هارون . راجع ج ٢ : ك باب ١٠ استحباب الفرس والزرع . من مقدمات التجارة . والباب ٢٣ المتقدم من الوافي ثم ان الاخبار في فضل الزرع والفرس كثيرة من الخاصة كالروايات المذكورة وغيرها في الابواب المزبورة وغيرها ، ومن العامة وقد أخرجها البيهقي في ج ٦ من السنن الكبرى ص ١٣٧ ، والبخاري في ج ٣ من صحيحه باب فضل الزرع ص ١٣٥ .

(١) عن الحسين بن ظريف عن محمد عن أبي عبد الله «ع» في قول الله وعلى الله فليتوكل المتوكلون قال الزارعون ، مهمله لحسين بن ظريف ، راجع ج ٢ : ك باب ١٠ استحباب الزرع ، من مقدمات التجارة .

المكلف لا يعنون التكسب بها كما هو محل الكلام فلا يصلح أن مثلاً لما نحن فيه .
(واما) الصناعات بجميع أقسامها فهي من الامور المباحة ولا تتصف بحسب أنفسها بالاستحباب فضلاً عن الوجوب فلا يكون التكسب بها إلا مباحاً ، نعم إنما يطرد عليها الوجوب اذا كان تركها يوجب اخلاقاً بالنظام وحينئذ يكون التصدي بها واجباً كفاً أو عينياً وهذا غير كونها واجبة بعنوان التكسب .

(ازالة شبهة) قد يقال ان وجوب الصناعات من جهة أداء تركها ان اختلال النظام يقتضي أن يكون التكسب بها مجانياً ولكن هذا يفضي الى الاختلال بالنظام أيضاً ومقتضى الجمع بين الأمرين أن يلتزم بوجوبها مع الاجرة وعلى ذلك فتكون مثلاً لما نحن فيه .
(ولكن يرد عليه) أولاً ان هذا ليس إلا التزاماً بوجوبها لأجل حفظ النظام وعليه فلا يكون التكسب بعنوانه واجباً .

(وثانياً) ان الواجب من الصناعات إنما هو الطبيعة المطلقة العارية عن لحاظ المجانية وغيرها وما يخل بالنظام إنما هو ايجاب العمل مجاناً لا ما هو الجامع بينه وبين غيره ولا ملازمة بين عدم وجوب الصناعات مجاناً وبين وجوب الجامع غير المقيد بمحبة خاصة من الطبيعة ومن هنا نقول يجب الاقدام عليها عيناً أو كفاً من حيث هي صناعة يختل بتركها النظام سواء كانت عليها اجرة أم لا .

(والتحقيق) ان التقسيم ان كان باعتبار نفس التكسب فلا محيص عن تثايت الأقسام كما تقدم وإن كان بلحاظ فعل المكلف والعناوين الثانوية الطارئة عليه فلا مانع من التخميس ولا يخفى عليك انه اذا كان التقسيم بحسب فعل المكلف لا يختص المثال بالصناعات بل يصح التمثيل بما وجب بالنذر أو اليمين أو العهد وبالكسب لقضاء الدين أو الاتفاق على العيال ونحو ذلك .

(لا يقال) اذا ملك الكافر عبداً مسلماً وجب بيعه عليه ويكون بيعه هذا من قبيل الاكتساب بالواجب .

(فانه يقال) الواجب هنا في الحقيقة هو ازالة ملكية الكافر للمسلم وبيع العبد المسلم إنما وجب لذلك ويدلنا على ذلك انه لو زال ملكه بغير البيع كالعرق والهبة أو بالقهر كموته الكافر لا يجب البيع .

معنى حرمة الاكتساب تكليفاً

(قوله : ومعنى حرمة الاكتساب . أقول) الحرمة المتعلقة بالمعاملة اما أن تكون واضحة واما أن تكون تكليفية وبينها عموم من وجه ، فالبيع وقت البدئ لصلاة الجمعة حرام تكليفاً والبيع الفرري حرام وضعا وبيع الخمر حرام وضعا وتكليفاً وكلام المصنف هنا مسوق لبيان خصوص الحرمة التكليفية في البيع .

(اذا عرفت هذا) فاعلم ان حرمة البيع تكليفاً تتصور على وجوه . الأول ما أفاده المحقق الأبرواني في حاشيته وهو ان معنى حرمة الاكتساب هو انشاء النقل والانتقال بقصد ترتب أثر المعاملة أعني التسليم والتسلم للبيع والتمن فلو خلا عن هذا القصد لم يتصف الانشاء الساذج بالحرمة .

(وفيه) ان تقييد موضوع الحرمة بالتسليم والتسلم إنما يتم في الجملة لافي جميع البيوع المحرمة ، وتحقيقه ان النواهي المتعلقة بالمعاملات على ثلاثة أقسام : الأول أن يكون النهي عنها بلحاظ انطباق عنوان محرم عليها كالنهي عن بيع السلاح لأعداء المدين عند حربهم مع المسلمين فان النهي عنه إنما هو لانطباق عنوان تقوية الكفر عليه ويدل على ذلك جواز بيع السلاح عليهم اذا لم يفض ذلك الى تقويتهم على المسلمين ولهذا حرم نقل السلاح اليهم بغير البيع ايضاً كاجارته عليهم وهبته لهم واعارته إياهم اذا لم يضرهم المحذور المذكور .

ومن هنا يتضح ان بين عنوان بيع السلاح منهم وبين عنوان تقوية الكفر واعانته عموماً من وجه إذ قد يباع السلاح عليهم ولا يلزم منه تقويتهم كبيعهم منهم حال الصلح مثلاً أو حال حربهم مع الكفار الآخرين أو مع المسلمين ولكن بشرط تأخير التسليم الى ما بعد الحرب أو بدون الشرط المذكور ولكن يؤخر التسليم قهراً عليهم فان هذه الموارد لا يلزم من البيع فيها اعانة كفر على اسلام ، وقد تحصل تقوية الكفر على الاسلام بغير البيع كاجارة السلاح عليهم أو هبته منهم ، وقد يجتمعان وإذن فتعلق النهي بتقوية الكفر على الاسلام لا يستلزم حرمة بيع السلاح لأعداء الذين إلا في مادة الاجتماع ، نعم لو كان بين العنوانين تلازم خارجاً لتوجه الالتزام بحرمة بيع السلاح منهم مطلقاً ولكنك عرفت ان الأمر على خلافه .

(والثاني) أن يتوجه النهي الى المعاملة من جهة تعلقها بشيء مبغوض كالنهي عن بيع الخمر والخنزير والصليب والصنم وآلات القمار وغيرها من الآلات المحرمة فان النهي عن بيع تلك الامور إنما هو لمبغوضيتها لا بلحاظ عنوان طارئ على المعاملة كما في القسم الأول .

(والثالث) أن يكون النهي عن المعاملة باعتبار ذاتها كالنهي عن البيع وقت النساء

لصلاة الجمعة والنهي عن بيع المصحف والمسلم من الكافر بناء على حرمة بيعها منه فإن النهي عن البيع في هذا القسم ليس بلحاظ العناوين الطارئة عليه ولا بلحاظ مبنوضية متعلقة بل لأجل مبنوضية نفسه .

إذا عرفت ما تناولنا عليك ظهر لك أن تقييد موضوع حرمة البيع بالتسليم والتسليم المستلزم لتقييد أدلة تحريمه إنما يتم في القسم الأول فقط دون الثاني والثالث فلا بد فيها من الإخذ باطلاق أدلة التحريم لعدم ثبوت ما يصلح لتقييدها ، نعم لو كان دليلنا على التحريم هو عموم مادل على حرمة الاعانة على الاثم أو الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدمته لجاز تقييد موضوع حرمة البيع بالتسليم والتسليم فإن الاعانة على الاثم والمقدمة الى الحرام لا يتحققان إلا بالتسليم والتسليم .

(الوجه الثاني) أن يراد من حرمة البيع حرمة إيجاده بقصد ترتب امضاء العرف والشرع عليه بحيث لا يكفي مجرد صدوره من البائع خالياً عن ذلك القصد .

(وفيه) أنه لا وجه لتقييد موضوع حرمة البيع بذلك أيضاً لما مر من اطلاق أدلة تحريم البيع مع عدم وجود ما يصلح لتقييدها ومن هنا لو باع أحد شيئاً من الأعيان المحرمة كالخمر مثلاً مع علمه بكونه منها عنه فقد ارتكب فعلاً محرماً وإن كان غافلاً عن قصد ترتب امضاء الشرع والعرف عليه فإنه لا دليل على دخالة قصد امضاءها في حرمة بيع الخمر . (الوجه الثالث) ما أفاده العلامة الأنصاري وحاصل كلامه أن المراد من حرمة البيع حرمة النقل والانتقال مقيدة بقصد ترتب الأثر المحرم عليه كبيع الخمر للشرب وآلات القمار للعب والصليب والصنم للتعبد بها .

(وفيه) أن تقييد مادل على تحريم البيع بالقصد المذكور تقييد بلا موجب له إذ البيع كغيره من الأفعال إذا حكم الشارع بحرمته وجب التمسك باطلاق دليله حتى يثبت له المقيد ، نعم لو كان الدليل على حرمة البيع هو ما تقدمت الإشارة إليه من الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدمته أو عموم مادل على تحريم الاعانة على الاثم لزم ما ذكره في الجملة لكن الكلام أعم من ذلك .

(وأما) ما في المتن من دعوى انصراف الأدلة الى صورة قصد ترتب الآثار المحرمة فهي دعوى جزافية ، ونظيرها أن يدعى انصراف أدلة تحريم الزنا مثلاً الى ذات البعل والالتزام بمثل هذه الانصرافات يستدعي تأسيس فقه جديد ، نعم لدخالة قصد ترتب الأثر المحرم أو المحلل في حرمة البيع وحليته في مثل بيع الصايب والصنم وجه كما سيأتي في النوع الثاني مما يحرم التكسب به .

(لا يقال) انه لا مناص عن تقييد حرمة البيع بقصد ترتب الأثر المحرم عليه فان من الجائز قطعاً اعطاء الدرهم للخيار وأخذ محرمه للاهراق مثلاً .
(فانه يقال) ان ذلك وإن كان جائزاً إلا انه لا يرتبط بأصل المعاملة بل هو من أنحاء النهي عن المنكر وقطع مادة الفساد .

والذي يقتضيه النظر الدقيق ان ما يكون موضوعاً لحلية البيع بعينه يكون موضوعاً لحرمة ، بيان ذلك ان البيع ليس عبارة عن الانشاء الساذج سواء كان الانشاء ، ابتداءً ، أو إتماماً ، المعنى باللفظ كما هو المعروف بين الأصوليين أم كان بمعنى اظهار ما في النفس من الاعتبار كما هو المختار عندنا وإلا لزم تحقق البيع بلفظ بعث خالياً عن القصد ، ولا ان البيع عبارة عن مجرد الاعتبار النفساني من دون أن يكون له مظهر وإلا لزم صدق البائع على من اعتبر ملكية ماله لشخص آخر في مقابل الثمن وان لم يظهرها بمظهر كما يلزم حصول ملكية ذلك المال للمشتري بذلك الاعتبار الساذج الخالي من المبرز ، بل حقيقة البيع عبارة عن المجموع المركب من ذلك الاعتبار النفساني مع اظهاره بمبرز خارجي سواء تعلق به الامضاء من الشرع والعرف أم لم يتعلق بل سواء كان في العالم شرع وعرف أم لم يكن ، وإذن فذلك المعنى هو الذي يكون موضوعاً لحرمة البيع وهو الذي يكون موضوعاً لحليته وهكذا الكلام في سائر المعاملات كما حققناه في الاصول وسيأتي التعرض له في أول البيع أن شاء الله .

(قوله : فهو متفرع على فساد البيع . أقول) بعد أن أثبتنا ان موضوع الحلية والحرمة في المعاملات شيء واحد وان ترتب الأثر على المعاملة من النقل والانتقال أو غير ذلك خارج عن حقيقتها ، وبعد أن أوضحنا عند التكلم في الروايات العامة المتقدمة ان الحرمة التكليفية لا تستلزم الحرمة الوضعية ظهر لك بطلان ما ذهب اليه المشهور من ان حرمة المعاملة تستلزم فسادها ، كما ظهر بطلان ما نسب الى أبي جنيمة من ان حرمة المعاملة تستلزم صحتها ، وانه لا بد في اثبات صحتها وفسادها من التماس دليل آخر غير مادل على الحرمة التكليفية وقد أوضحناه في الاصول ، وترتب على ذلك ثمرات مهمة في المباحث الآتية .

(قوله : اما لو قصد الأثر المحلل . أقول) قد بينا ان البيع المحرم لا يخرج بقصد الأثر المحلل عن الحرمة المتعلقة به بعنوان البيع ، وان قصد الأثر المحرم لا يكون مأخوذاً في موضوع تحريم البيع فلا مجال لدعوى انه لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعاملة ، نعم لو قصد حلته شرعاً مع كونه محرماً لتوجه عايد التحريم من جهة التشريع أيضاً كما ان الامر كذلك في سائر المحرمات المعلومة إذا أتى بها بعنوان الإباحة .

معنى حرمة الاكتساب وضعاً

لا يخفى عليك ان معنى الحرمة الوضعية في العقود عبارة عن فساد المعاملة وبطلانها بشيء لا يترتب عليها أثر من الآثار ، وان الفاسد والباطل عندنا وعند غير الحنفية بمعنى واحد ، وهو ما اختل في تلك المعاملة شيء من الشروط التي اعتبرها الشارع ركناً لها بحيث يلزم من انتفاءها انتفاء المشروط في نظر الشارع .

واما عند الحنفية (١) فان الباطل والفاسد في البيع مختلفان فلكل واحد منها معنى يغير معنى الآخر ، فالباطل هو ما اختل ركنه أو محله وركن العقد هو الايجاب والقبول بما تقدم ، فاذا اختل ذلك الركن كأن صدر من مجنون أو صبي لا يعقل كان البيع باطلاً غير منعقد ، وكذلك اذا اختل المحل وهو المبيع كأن كان ميتة أو دماً أو خنزيراً فان البيع يكون باطلاً .

واما الفاسد فهو ما اختل فيه غير الركن والمحل كما اذا وقع خلل في الثمن بأن كان خمرأً ، فاذا اشترى سلعة يصح بيعها وجعل ثمنها خمرأً انعقد البيع فاسداً ينفذ بقبض المبيع ، ولكن على المشتري أن يدفع قيمته غير الخمر ، وكذلك اذا وقع الخلل فيه من جهة كونه غير مقدور التسليم كما اذا باع شيئاً مغموباً منه لا يقدر على تسليمه ، أو وقع الخلل فيه من جهة اشتراط شرط لا يقتضيه العقد كما سيأتي ، فان البيع في كل هذه الاحوال يكون فاسداً لا باطلاً ، ويعبرون عن الباطل بما لم يكن مشروطاً بأصله ووصفه ، ويريدون بأصله ركنه ومحله كما عرفت ، ويريدون بوصفه ما كان خارجاً عن الركن والمحل ، وحكم البيع الفاسد انه يفيد الملك بالقبض بخلاف البيع الباطل فانه لا يفيد الملك أصلاً .

وقال ابن الهمام الحنفي في شرح فتح القدير (٢) : وأيضاً فانه مأخوذ في مفهومه الفاسد . أو لازم له انه مشروع بأصله لا وصفه ، وفي الباطل غير مشروع بأصله فيبينها تبين أن المشروع بأصله وغير المشروع بأصله متباينان فكيف يتصادقان . إلا ان امثال تلك الأطويل لا تنبني على أساس صحيح من العقل والشرع والعرف واللغة .

(١) راجع ج ٢ الفقه على المذاهب الأربعة ص ٢٢٤ .

(٢) راجع ج ٥ ص ١٨٥ .

جواز المعاوضة على أبوال مالا يؤكل لحمه

(قوله : ويحرم المعاوضة على أبوال « ١ » مالا يؤكل لحمه . أقول) في كلام العلامة الأنصاري هنا وفي المسائل الآتية خلط بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية فقد جعل هنا كلاماً من النجاسة والحرمة وعدم جواز الانتفاع بها دليلاً عليها مع ان الأولين دليلان على الحرمة التكليفية والثالث دليل على الحرمة الوضعية .

(قوله : فيما عدا بعض أفراده قبول الأبل الجلالة . أقول) قال المحقق الإيرواني : لعل هذا استثناء من صدر الكلام أعني قوله يحرم المعاوضة على بول غير ما كول اللحم جهوم ثمول الإجماع المنقول على جواز بيع بول الأبل له .

(وفيه) أولاً ان المصنف لم يستثن بول الأبل الجلالة فيما يأتي من أبوال مالا يؤكل لحمه لافي حرمة شربه ولا في نجاسته ، وثانياً ان الفارق بين بول الأبل الجلالة وبين أبوال مالا يؤكل لحمه ليس إلا كون الأول نجساً بالعرض وكون الثانية نجسة بالذات ومجرد هذا لا يكون فارقاً بينها حتى يصبح الاستثناء ، والظاهر انه استثناء من قوله (وعدم الانتفاع به) أي ليس لا بوال مالا يؤكل لحمه تقع ظاهر إلا بول الأبل الجلالة فإنه قبول الأبل غير الجلالة لها منفعة ظاهرة .

تمقيح وتهذيب

قد انقت كلمات الاصحاب على حرمة بيع أبوال مالا يؤكل لحمه بل في بعضها دعوى الإجماع بقسميه على ذلك ، وفي المراسم (٢) حكم بحرمة بيع الأبوال مطلقاً إلا بول الأبل ، وفي الفتن (٣) منع عن بيع كل نجس لا يمكن تطهيره ، وفي نهاية الشيخ (٤) وجميع النجاسات محرم التصرف فيها والتكسب بها على اختلاف أجناسها من سائر أنواع العذرة والأبوال (١) وفي ج ٧ تاج العروس مادة بول ص ٢٣٧ : البول معروف ج أبوال وقد بال بول والاسم البيلة بالكسر كالركبة والجلسة ، ومن المجاز لولد ، قال المفضل : بال الرجل بول بولاً شريفاً فخراً اذا ولده ولد يشبهه في شكله وصورته وآسائه وآسالة وأعساله وأعساله وتجايلده ، والبوله بهاء بنت الرجل والبوال كغراب داء يكثر منه البول يقال أخذه بوال اذا جعل البول يعتريه كثيراً والبوله كهزة الكثيرة يقال رجل بولة . (٢) أول المكاسب . (٣) أوائل البيع . (٤) باب المكاسب المحظورة .

وغيرهما ، وفي المبسوط (١) : فاما نجس العين فلا يجوز بيعه كالبول ، وفي التذكرة (٢) : الاجماع على عدم صحة بيع نجس العين مطلقا ، وفي المستند (٣) : تحريم بيع الابوال لمسا لا يؤكل لحمه شرعا موضع وفاق ، وفي الجواهر (٤) : ادعى قيام الاجماع المحصل على الحرمة وان نقل الاجماع بين الأصحاب مستفيض عليها ، وعلى هذا الضوء المذهب الاربعة ، وفي الفقه على المذاهب الأربعة (٥) : ومن البيوع الباطلة بيع النجس ، وفي شرح فتح القدير (٦) اذا كان أحد العوضين أو كلاهما محرما فالبيع فاسد .

ثم انه قد استدلل المصنف على حرمة بيع أبوال مالا يؤكل لحمه وضعا وتكليفا بالاجماع والحرمة والنجاسة وعدم جواز الانتفاع بها ، وجميعها لا يصلح لاثبات الحرمة التكليفية ولا الوضعية .

اما الاجماع وان نفيه غير واحد من أعظم الأصحاب إلا ان اثبات الاجماع التعدي هنا مشكل جداً للاطمينان بل العلم بأن مستند المجمعين إنما هو الروايات العامة المتقدمة ، والروايات الخاصة المذكورة في بيع الأعيان النجسة ، والحكم بجرمة الانتفاع بها ، مضافا الى ان المحصل منه غير حاصل والمنقول منه غير حجة .

اما الحرمة فان أراد منها حرمة الأكل والشرب فالكبرى ممنوعة لعدم الدليل على ان كلما يحرم أكله او شربه يحرم بيعه ، ولو فرضنا وجود دليل على ذلك فلا بد من تخصيص اكثر افراده فان كثيراً من الاشياء يحرم أكلها ويجوز بيعها وذلك مستهجن يوجب سقوط الدليل عن الحجية ، وان أراد منها حرمة الانتفاع بها بجميع منافعها او بالنافع الظاهرة فهو وان استلزم حرمة البيع كما تقدم في النبوي المشهور ولكن الصغرى ممنوعة لعدم الدليل على تحريم جميع المنافع او المنافع الظاهرة لتلك الابوال وسيأتي تفصيلها .

واما النجاسة فان رواية تحف العقول وان دلت على حرمة بيع النجس لقوله «ع» فيها (او شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لا أن ذلك كله منهي عن أكله وشربه ولبسه وملكه وامساكه والقباب فيه فجميع ثقله في ذلك حرام) إلا ان ذلك فيما تكون منافعه كلها محرمة كما هو مقتضى التعاليل المذكورة فيها ، واما اذا كان للنجس منفعة محالة فلا دليل على حرمة بيعه وابوال مالا يؤكل لحمه مما له منفعة محالة ومقتضى ذلك جواز بيعه ، اللهم إلا ان يقال ان كل نجس يحرم الانتفاع به بجميع منفعته فاذا كان كذلك جرم بيعه .

(١) فصل في حكم ما يصرح بيعه وما لا يصرح . (٢) ج ١ شرائط العوضين .

(٣) ج ٢ ص ٣٣٤ . (٤) ج متاجر اوائل المكاسب المحرمة . (٥) ج ٢ ص ٢٣١

(٦) ج ٥ ص ١٨٦ .

وشرائه ولكنه دعوى بلا دليل ، هذا مضافا الى ضعف سندها وعدم انجبارها بعمل الأصحاب كما عرفت .

على انه لو سلمنا دلالة الحرمة والتجاسة على حرمة البيع لدلنا على الحرمة التكليفية دون الوضعية كما تقدم في أول المسألة .

وبما ذكرنا ظهر أن المشهور لم يستندوا في ختيام بحرمة بيع النجس الى رواية تعرف العقول ، ولا الى غيرها من الروايات العامة المتقدمة كرواية فقهاء الرضا «ع» الدالة على أن كلما يكون محرما من جهة يحرم بيعه ، ولو كان مستندهم ذلك لم يكن الحكم بحرمة البيع مختصا بالنجس بل كان يعم سائر المحرمات ولو كانت من الأعيان الظاهرة كأحوال مالا يؤكل لحمه بناء على حرمة شربها .

وأما عدم جواز الانتفاع بها فربما قيل بأنه يستلزم فساد البيع وإن لم يقدح دليل على حرمة ذلك البيع تكليفا لأن حرمة الانتفاع بها يستلزم نفى ماليتها التي لا بد منها في تحقق البيع وفيه أولا أنه لا دليل على اعتبار المادية في البيع وإنما المناط صدق عنوان المعاوضة عليه ، وأما ما عمن المصباح من أنه مبادلة مال بمال فلا يكون دليلا على ذلك لعدم حجية قوله .

وثانيا إذا سلمنا اعتبار المادية في البيع فلا نسلم أن أحوال مالا يؤكل لحمه ليست بماليتها في جميع الأزمنة والأمكنة كيف وأن الانتفاع بها باستخراج الأدوية أو الغازات أو استعمالها في الصارة عند قلة الماء ممكن جدا فتكون مالا باعتبار تلك المنافع الظاهرة ، ومثلها أكثر الباطنات التي تختلف ماليتها بحسب الأزمنة والأمكنة كالماء والخطب ونحوها ، ومن هنا يعلم أن الشرب ليس من منافعها حتى يلزم من حرمة سقوط ماليتها ، اللهم إلا أن يقال إن الشاوع قد ألغى ماليتها بتحريم بيع منافعها ، ولكنه أول الكلام .

وثالثا إذا سلمنا اعتبار المادية في البيع فيمكن أن يكون المبيع مالا بغير المتبايعين إذا كان عقليا ولا يجب كونه مالا في نظر العقلاء أجمع .

وربما لو سلمنا عدم كون الأحوال المذكورة مالا حتى في نظر المتبايعين كان غاية ما يلزم كون المعاملة عليها مفسدة ولا دليل على بطلانها بعد تحقق أدلة حرمة البيع لها ، وللمأسد ثمرها إنما هو معاملة السفيه لا المعاملة السخائية ، والدليل على الفساد فيها أن السفيه محجور شرعا عن المعاملات ، وهذا كله مضافا الى صفة المعاملة عليها بمقتضى آية التجرة وإن لم يصدق عليها البيع ، ولفظ اتضح مما قدمناه يجوز بيع أحوال مالا يؤكل لحمه وضعا وتكيفا كما اتضح جواز بيع أحوال مالا يؤكل لحمه مطلقا بل يجوز أيضا بالأولوية ، بلا كان أو غيرها جلالا كان أو غيره قلنا يجوز شربه اختيارا أو لم نقل لأن جواز الشرب لا يبعد من منافع

البون ليكون مالا باعباره ويدور الحكم بجواز البيع مداره .

وهم ونفع

قد استدلل المحقق الإيرواني «ره» على فساد المعاملة عليها بقوله تعالى (١) : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم » على أن راد من الباطل ما يعم الباطل العربي والشرعي ، ومراد المستدل أن أخذ المال عوضاً عن أموال مالا يؤكل كل لحم أكل للمال بالباطل .

(وفيه) أن دخول باء السببية على الباطل ومقابلة في الآية للتجارة عن تراضٍ - ولا ريب أن المراد بالتجارة هي الأسباب - فريقتان على كونه الآية فخرقة الى فصل الأسباب الصحيحة للمعاملة . عن الأسباب الباطلة كما نبه عليه المستدل في أول البيع وغيره ، وعلى ذلك فيكون الغرض من الباطل الأسباب الباطلة فلا يكون لها تعلق بما لا ماليتها له من العوضين كما يرومه المستدل ، كما أن المراد من الأكل فيها ليس هو الازدراء على ما هو معناه الحقيقي بل هو كناية عن تملك مال الغير من غير استحقاق وإن كلف ذلك المال من غير المأكولات كالدار ونحوها ، وقد تعارف استعماله بذلك في القرآن وفي كلمات الفصحاء بل وفي غير العربية أيضا .

وعلى هذا فإن كان الاستثناء متصلاً كما هو الظاهر والموافق للقواعد العربية ، فيكون مفاد الآية نفى تملك أموال الغير بالأسباب الباطلة من القمار والغصب والغزو وبيع المنابذة والحصاة والتقسيم بالأزلام والأقداح ، إلا بسبب يكون تجارة عن تراضٍ فتفيد حصر الأسباب الصحيحة للمعاملات بالتجارة عن تراضٍ ، وإن كلف الاستثناء منقطعاً فظهور الآية البدوي وإن كان هو بيان القاعدة الكلية لكل واحد من أكل المال بالباطل والتجارة عن تراضٍ ولا تعرض لها للحصر ، وتظهر ثمرة ذلك فيما لا يهتدي في العرف من الأسباب الباطلة ولا من التجارة عن تراضٍ فوكون مبهماً ، إلا أنه تعالى حيث كان يصدد نيران الأسباب المشروعة للمعاملات وتميز صحيحها عن فاسدها وكان لا محال مما يغفل بالمقصد فلا محالة يستفاد الحصر من الآية بالقرينة المقامية ، وتكون النتيجة أن الآية مسبوقة ليبان حصر الأسباب الصحيحة بالتجارة عن تراضٍ سواء كان الاستثناء متصلاً أم منقطعاً ، ومما يدل على كون الآية راجعة الى أسباب المعاملات تطبيقها في بعض الروايات (٢) على القمار .

(١) راجع سورة النساء آية ٢٩ .

(٢) أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن أبيه قال : قال أبو عبد الله «ع» في قول —

(قوله : كقول الأبل الجلالة . أقول) بعدما عرفت جواز الانتفاع بالأموال مطلقاً وجواز بيعها كذلك فلا وجه لهذا الاستثناء .

(قوله : إن قلنا بجواز شربها اختياراً كما عليه جماعة . أقول) قد ظهر مما تقدم ان جواز الشرب أو حرمة ليسا مناطين في جواز بيعها وحرمة لعدم كون الشرب من المنافع — الله عز وجل : « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » قال ذلك القهار . موثقة .

العياشي في تفسيره عن أسباط بن سالم قال : كنت عند أبي عبد الله «ع» فجاء رجل فقال أخبرني عن قول الله عز وجل « يأياها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » قال : يعني بذلك القهار ، الحديث .

وعن محمد بن علي عن أبي عبد الله «ع» (سأل عن الآية) قال : نهي عن القمار وكانت قريش يقامر الرجل بأهله وماله فنهى الله عن ذلك ، راجع ج ٢ مل باب ٦٣ تحريم كسب القمار ، مما يكتسب به .

« فائدة »

اعلم ان صاحب التفسير أبو النضر محمد بن مسعود بن محمد بن عياش السمرقندي المعروف بالعياشي ، وإن كان ثقة صدوقاً عينا من عيون هذه الطائفة وكبيرها ولكن لم يثبت لنا اعتبار التفسير للإرسال ، وفي ج ٣ مل خاتمة الكتاب في الفائدة الرابعة ، كتاب تفسير القرآن لمحمد بن مسعود العياشي وقد وصل إلينا النصف الأول منه ، غير ان بعض النساخ حذف الأسانيد واقتصر على راو واحد .

وفي ج ١ البحار ص ١٢ كتاب تفسير العياشي روى عنه الطبرسي وغيره ، ورأينا منه نسختين قديمتين وعدة في كتب الرجال من كتبه ، لكن بعض الناسخين حذف أسانيده للاختصار وذكر في أوله عذراً هو أشنع من جرمه .

وفي ج ٣ رجال المامقاني عد الشيخ «ره» الرجل في رجاله ممن لم يرو عنهم «ع» بقوله : محمد بن مسعود بن محمد بن عياش السمرقندي يكنى أبا النضر أكثر أهل المشرق علماً وأدباً وفضلاً وفها ونبلاً في زمانه ، صنف أكثر من مائتي مصنف ذكرناها في فهرست ، وكان له مجلس للخاصي ومجلس للعامى .

وقال النجاشي : أبو النضر المعروف بالعياشي ثقة صدوق عين من عيون هذه الطائفة ، وكان يروي عن الضعفاء كثيراً ، وكان في أول أمره عامي المذهب وسمع حديث العامة فأكثر ثم تبصر وعاد إلينا ، وأنفق على العلم والحديث تركه أبيه سائرهما وكانت ثلثمائة ألف دينار وكانت داره كما مسجد بين ناسخ أو مقابل أو قار أو معلق بملة من الناس .

الظاهرة ليدور الحكم عليه وجوداً وعدمًا ، إذن فلا فرق بين أبوال مايؤكل لحمه وما لا يؤكل لحمه .

استطراذ

قد وقع الخلاف بين أعظم الأصحاب في جواز شرب أبوال مايؤكل لحمه حال الاختيار وعدم جوازه ، وذهب جمع كثير إلى الجواز ، وجماعة أخرى إلى الحرمة وهو الحق ، لمفهوم موثقة عمار (١) فإنه يدل على حرمة شربها لغير التداوي ، كما تدل على ذلك أيضا عدة روايات أخرى من الخاصة (٢) والعامة (٣) .

(١) يب ، عمار بن موسى عن أبي عبد الله «ع» قال سئل عن بول البقر يشربه الرجل قال : إن كان محتاجا إليه يتداوى به يشربه وكذلك أبوال الابل والغنم ، موثقة .

(٢) كما . بعض أصحابنا عن موسى بن عبد الله قال : سمعت أشياخنا يقولون ألبان اللقاح شفاء من كل داء وعاهة ولصاحب البطن أبوالها ، مرسلة . وفي القاموس مادة لقح اللقاح ككتاب الابل واللقوح كصبور واحدته .

ثل . المفضل بن عمر عن أبي عبد الله «ع» انه شكى إليه الربو الشديد فقال اشرب له أبوال اللقاح فشربت ذلك فمسح الله دائي ، موثقة . الربو التهيج وتوارد النفس الذي يعرض للسرع في مشيه .

ثل . سماعة قال سألت أبا عبد الله «ع» عن شرب الرجل أبوال الابل والبقر والغنم ينعت له من الوجع هل يجوز له أن يشرب قال نعم لا بأس به ، ضعيفة لأحمد بن فضل .

راجع ج ٣ ثل باب ٥٩ جواز شرب أبوال الابل من الأطعمة المباحة ، وج ٢ كما باب ٨٧ من الأطعمة ص ١٧٥ ، وج ١ التهذيب ص ٨١ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٩ ص ٩٢ و باب ٦٨ ص ٤٩ .

دعائم الاسلام . رويناه عن أبي عبد الله عن أبيه عن آبانة عن أمير المؤمنين «ع» قال : قدم على رسول الله (ص) قوم من بني ضبة مرضى فأخرجهم إلى ابل الصدقة وأمرهم أن يشربوا من ألبانها وأبوالها يتداون بذلك ، الخبر . ضعيفة للإرسال . راجع ج ٣ المستدرک اب ٢٣ من الاشارة المباحة ص ١٣٣ .

(٣) في ج ١٠ السنن الكبرى للبيهقي ص ٤ عن أنس ان النبي (ص) أمر العرينين أن يشربوا ألبان الابل وأبوالها ، وعن أنس ان رهطا من عرينة أتوا النبي (ص) فقالوا انا اجتوينا المدينة وعظمت بطوننا وارتهست اعضاءنا فأمرهم النبي (ص) ان يلحقوا برا

نعم هناك روايتان (١) أحدهما رواية قرب الاسناد تدل على جواز شرب أبوال مال كوله اللحم على وجه الاطلاق والثانية رواية الجعفري تدل على جواز شرب بول الابل مطلقا، وأنه خير من لبنه .

(وفيه) مضافا الى ضعف سنديهما ، انه لا بد من تقييدهما بمفهوم موثقة عمار المتقدمة ، وحينئذ فيختص جواز شربها بالتداوي فقط ، على أن رواية الجعفري ليست بصيد ببيان الجواز التكميلي بل هي مسوقة الى بيان الوجهة الطبية وأن أبوال الابل مما يتداوى به الناس . وبدل على ذلك قوله «ع» في ذيل الرواية « ويجعل الله الشفاء في ألبانها » .

رفع توهم

قد استدل بعض الإعاضم (٢) على حرمة شربها بقوله تعالى (٣) : « ويحرم عليهم الخبائث » . حيث قال : وعندني أن هذا القول هو الأقوى وفي آية تحريم الخبائث غني وكفاية بمسند القطع بكون البول مطلقا من الخبائث .

(وفيه) أن المقصود من الخبائث كل ما فيه مفسدة وردانة ولو كان من الإفعال المذمومة — الابل فيشربوا من ألبانها وأبولها فلحقوا براعي الابل فشربوا من أبوالها وألبانها حتى صلبت بطونهم وأبدانهم ثم قتلوا الزاعي وساقوا الابل ، الحديث ، ورواه البخاري في الصحيح ج ١ باب الأبوال ص ٦٧ بأدنى تفاوت .

وفي القاموس مادة جوى اجتواه كرهه وأرض جوية غير موافقة ، وفيه ارتيس الرادي امتلا .

وفي ج ١ مسند أحمد ص ٢٩٣ عن ابن عباس قال رسول الله (ص) : أن في أبوال الابل وألبانها شفاء للذرية بطونهم ، وفي القاموس الذرية محركة فيباد المعدة .

(١) قرب الاسناد . أن النبي (ص) قال : لا بأس ببول ما أكل لحمه . ضعيفة لابي البخاري وهب بن وهب .

كما ويب . الجعفري قال : سمعت أبا الحسن موسى «ع» يقول : أبوال الابل خير من ألبانها ويجعل الله الشفاء في ألبانها . مجهولة لبكر بن صالح . راجع ج ٣ ثل باب ٩ جواز شرب بول الابل من الاطعمة المباحة ، وج ٢ كما باب ٨٧ من الاطعمة ص ١٧٥ ، وج ١ : الوافي باب ٤٨ ص ٤٩ وباب ١٦٩ ص ٩٢ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٧٤ .

(٢) اليامقاني في حاشيته على المتن .

(٣) سورة الاعراف آية ٩٥٦ .

٣٩ (حرمة شرب أبوال بما يؤكل لحمه لغیر التدوي)

المعبر عنه في الفارسيه بلفظ « پلید » ونذل على ذلك اطلاق الحديث على العمل القبيح في قوله تعالى (١) : « ونجيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث » ويساعده العرف والملة (٢) وإذن فالآية ناظرة الى تحريم كل ما فيه مفسدة ولو من الأعمال القبيحة فلا تعم شرب الأبوال الطاهره ونحوها مما تتفرع عنها الطبايع .

(قوله : لا يوجب قياسه على الادوية . أقول) هذا الكلام بظاهره مما لا يترقب صدوره من المصنف ، وذلك لان التدوي بها لبعض الاوجاع يجعلها مصداقا لعنوان الادوية ، فكما (١) سورة الانبياء آية ٧٢ .

(٢) في الجمع الخبيث ضد الطيب ، وقيل الخبيث خلاف طيب الفعل من فجور ونحوه ، والخبائث الأفعال المذمومة والخصال الردية ، وفي الحديث لا تعودوا الخبيث من أنفسكم وفي حديث أهل البيت لا يبغضنا إلا من خيئت ولادته أي لم تطلب ، وخبت الرجل بالمرأة من باب قتل زنى بها ، وفي ج ١ تفسير التبيان ص ٧٥٨ الخبائث يعني القبايح ، وفي ج ٢ ص ٢٩١ ونجيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث ، يعني انهم كانوا يأتون الذكران في أدبارهم ، ويضاربون في أنديتهم « بحالهم » وهي قرية سدوم على ماروي .

وفي مفردات الراغب مادة خبت : الخبت والخبيث ما يكره رداة وخساسة محسوسا كائن أو معقولا وأصله الزدى وذلك يتناول الباطل في الاعتقاد والكذب في المقال والقبيح في العصال « ويطلق على » مالا يوافق النفس من المحظورات ، وإتيان الرجال ، والأعمال الفاسدة والنفوس الخبيثة ، والحرام ، والأفعال الردية ، والكفر والكذب والتميمة .

وفي ج ٢ تاج العروس مادة خبت ص ٩١٢ الخبيث ضد الطيب ، الخبائث وهو الردي من كل شيء ، ومن المجاز الخبت بالضم الزنا وقد خبت بها ككروم أي فجر ، وفي الحديث اذا كثر الخبت كان كذا وكذا أراد الفسق والفجور ، وهذه حديث سعد بن عباد انه أتى النبي (ص) برجل مخدج سقيم وجد مع امرأة يخبت بها أي يزني ، وفي حديث أنس ابن النبي (ص) كان اذا أراد الخلاء قال أعوذ بالله من الخبت والخبائث أراد بالخبت الشر والخبائث الشياطين .

وقال ابن الاثير في تفسير الحديث : الخبت بضم الباء جمع الخبيث والخبائث جمع الخبيثة أي ذكرور الشياطين واناثها ، وقيل هو الخبت بسكون الباء وهو خلافه طيب الفعل من فجور وغيره والخبائث يريد بها الأفعال المذمومة والخصال الردية ، والخبيث نعت كل شيء فاسد يقال هو خبيث الطعم خبيث اللون مخبيث الفعل والحرام السحت يسمى مخبيثا مثل الزنا والمال الحرام والدم وما أشبهها مما حرم الله تعالى .

يجوز بيعها حتى اذا كانت نجسة ، فكذلك يجوز بيع الابوال مطلقاً لكونها مصداقاً للدوية وانطبق الكلي على أفرادها غير مربوط بالقياس ، وتوضيح ذلك ان مالية الاشياء تدور على رغبات الناس بلحاظ حاجاتهم اليها على حسب الحالات والازمنة والامكنة ، ولا شبهة ان المرض من الحالات التي لاجلها يحتاج الانسان الى الادوية والعقاقير طاهرة كانت أم نجسة ولاجل ذلك يبيعها الناس من أقاصي البلاد ، فاذا كانت الابوال عند العرف من الادوية ويعد من الاموال في غير حال المرض كانت كسائر الادوية التي يحتاج اليها الناس في حال المرض ولا مجال لتفريقها عنها .

اللهم إلا أن يكون مراد المصنف سقوط مالية الابوال لكثرتها .

(وفيه) مضافا الى كونه خلاف الظاهر من كلامه ، والى منع كثرتها في جميع البلاد ان الكثرة لا تجب سقوط ماليتها بعيد امكان الانتفاع بها في بعض الامكنة وإلازم سلب المالية عن أكثر المباحات ، نعم لا يعد الالتزام بسقوط ماليتها اذا لم ينتفع بها في محلها ولم يمكن نقلها الى محل ينتفع بها فيه .

وما ذكرنا علم ان التداوي بالابوال من المنافع الظاهرة لها فلا وجه لعددها فيما لا تنفع فيه كما لا وجه للنقض على ذلك بأنه لو كان التداوي بها موجبا لصحة بيعها لحاز بيع كل شيء من المحرمات لقوله «ع» (١) : « ليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر اليه » وذلك لما بينا من ان المرض من الاحوال المتعارفة للانسان فلا يقاس بالاضطرار الذي لا يشق في العمر إلا نادراً .

رغم هذا يتضح الفرق بين الابوال وبين الميتة ولحوم السباع وغيرها من المحرمات التي يحتاج اليها الانسان عند الاضطرار ، ولذلك فلا يحجر أحد بلحوم السباع ونحوها لاحتمال البيع اليها وهذا بخلاف الادوية فان بيعها وشراؤها من التجارات المهمة .

(قوله : ولو عند الضرورة المسوغة للشرب . أقول) لا تعرض في شيء من الروايات العامة غيرها لتعليق جواز بيع الابوال الطاهرة غير بول الابل على جواز شربها .

(قوله : ولا ينتقص ايضا بالادوية المحرمة . أقول) قوله : لاجل الاضرار لتعليق المحرمة ، وحاصل النقض ان الابوال الطاهرة تكون بحكم الادوية ، فكما ان الادوية محرمة الاستعمال في غير حال المرض لاضرارها بالنفس ومع ذلك يجوز بيعها واستعمالها عند المرض

(١) عن سماعة عن ابي عبد الله «ع» قال . رسالة . راجع ج ٣ ثل باب ١٢ جواز ائلاف باليمين الكاذبة من كتاب اليمين ، وج ٢ المستدرك باب ٢٤ وجوب التقية في كل ضرورة من الامر بالمعروف ص ٣٧٤ ، وج ١ البحار ص ١٥٤ .

في حال المرض لأجل تبدل عنوان الاضرار بعنوان النفع ، وهذا بخلاف الأبوال فإن حليتها ليست إلا لأجل الضرورة فالنقض في غير محله .

ولكن الانصاف أن ما أفاده المصنف نقضا وجوبا غير تام ، أما الجواب فلأننا لا نجد فرقا بين الأبوال وسائر الأدوية ، وإذا كان الاحتياج الى الأدوية موجبا لتبدل عنوان الضرر الى النفع فليكن الاحتياج الى الأبوال في حال المرض كذلك ، مع أن الأمر ليس كذلك فإن من الواضح جداً أن الاحتياج الى الأدوية والعقاقير حال المرض ليس من قبيل تبدل موضوع الضرر بموضوع النفع كانتقال موضوع التمام الى موضوع القصر ، وإنما هو كالاحتياج الى سائر الأشياء بحسب الطبع .

وأما النقض ففيه (أولاً) انه لا يجوز أن تعلل حرمة الأدوية في غير حال المرض بالاضرار ، لأنه من العناوين الثانوية فلا يمكن أن يكون علة لثبوت الحرمة للشيء بعنوانه الأولي ، ولو صح ذلك لم يوجد شيء يكون حلالاً بعنوانه الأولي إلا نادراً ، وذلك لأنه لا بد من عروض عنوان الضرر عليه في مرتبة من مراتب استعماله فيكون حراماً .

و (ثانياً) ان عنوان الاضرار ليس مما تكون الحرمة ثابتة عليه بالذات ، أو بعنوان غير منفك عنه لأنه ليس أمراً مضبوطاً بل يختلف بالإضافة الى الأشخاص والازمنة والامكنة والمقدار ، وربما يكون الشيء مضرراً بالإضافة الى شخص جاز المزاج دون غيره ، وبالنسبة الى منطقة دون منطقة ، أو بمقدار خاص دون الأقل منه ، بل لو كان عنوان الاضرار موجبا لحرمة البيع لما جاز بيع شيء من المشروبات والمأكولات ، إذ ما من شيء إلا وهو مضر للمزاج أزيد من حده ، نعم لو دل دليل على أن ما أضر كثيراً فقليله حرام كما ورد (١) في الخمر (فما أسكر كثيراً فقليله حرام) لتوجه ما ذكره من النقض ، وقد تمسك بعض العامة بذلك عند بحثنا معه في حرمة شرب التبن ، وأجبنا عنه بأنه لو صح ما أضر كثيراً فقليله حرام للزم الالتزام بحرمة جميع المباحات فإن من الواضح أنه ما من شيء في العالم إلا وتكون مرتبة خاصة منه مضرّة للمزاج .

(حرمة بيع شحوم مالا يؤكل لحمه)

(قوله : ولا ينافيه النبوي (٢) لعن الله اليهود . أقول) وجه التنافي هو توهم الملازمة

(١) قد تقدم في ص ١٨ .

(٢) جابر بن عبد الله أنه سمع رسول الله (ص) يقول عام الفتح وهو بمكة : لا

ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والاصنام فقليل يارسول الله أرايت شحوم الخنزير

بين حرمة الاكل وحرمة البيع ، وأجاب عنه المصنف بأن الظاهر أن الشحوم كانت محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات لا كتحريم شحوم غير ما كول اللحم علينا .
(وفيه) أنه لا منشأ لهذا الظهور لامن الرواية ولا من غيرها بل الظاهر منها حرمة أكلها فقط ، كما هو المستفاد من الآية (١) أيضا فان الظاهر من تحريم الشحوم فيها تحريم أكلها لكونه منفعة ظاهرة لها ، إلا انك عرفت (٢) في البحث عن النبوي المشهور أن حرمة الاكل لا يستلزم حرمة البيع وضعا وتكليفا بانفاق من الشيعة ومن العامة .
(قوله : والجواب عنه مع ضعفه . أقول) قال المحقق الأيرواني ظاهر النبوي ما حرم أكله من المأكولات أعني ما يقصد للاكل دون ما حرم أكله مطلقا ليخالف غرض المصنف ويلزم تخصيص الاكثر حتى يضطر الى تضعيفه سنداً ودلالة .

(وفيه) مضافا الى كونه حملا توعيا انه يلزم تخصيص الاكثر أيضا لجواز بيع المأكولات والمشروبات المحرمة اذا كانت لها منافع محالة ، ثم ان الظاهر من ذيل كلامه استظهار ضعف الرواية من عبارة المصنف من غير جهة تخصيص الاكثر ، إلا انه ناشئ من غلط النسخة ومن زيادة كلمة مع قبل كلمة ضعفه .

(لا يقال) ان الملاك في حرمة بيع الشحوم هو حرمة أكلها فيحرم بيعها لكونه إعانة على الاثم .

(فانه يقال) لو سلمنا حرمة الاعانة على الاثم لكان الظاهر من الرواية هو بيع اليهود شحومهم من غيرهم ، ولم يعلم حرمة على غير اليهود ، بل الظاهر من الآية المباركة اختصاص التحريم بهم ، مع انه لو قطع النظر عن هذا الظهور لكان تقييد الرواية بما اذا كان البيع للاكل بلا موجب .

— فانها تطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس فقال لا هو حرام ثم قال رسول الله (ص) قاتل الله اليهود ان الله لما حرم عليهم شحومها جعله - أي أذا بوه - ثم باعوه وأكلوا ثمه . راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ ، وج ٢ سنن السلام ص ٣١٦ ، وج ٣ البخاري باب لا يذاب شحم الميتة ص ١٠٧ ، وباب بيع الميتة ص ١١٠ ، وتقدم ايضا بعض روايات الشحوم في ص ٢٢ .

(١) في سورة الانعام آية ١٤٧ وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومها . (٢) ص ٢٣ .

جواز بيع العذرة

(قوله : يحرم بيع العذرة النجسة من كل حيوان على المشهور . أقول) المعروف بين الفقهاء رضوان الله عليهم جرمة بيع العذرة النجسة من كل حيوان ، بل في التذكرة (١) لا يجوز بيع سرجين النجس اجماعا منا ، وفي الجواهر ادعى الاجماع بقسميه على حرمة بيع أرواث مالا يؤكل لحمه ، وفي النهاية (٢) جعل بيع العذرة من المكاسب المحظورة ، وفي الغنية (٣) منع عن بيع سرقين مالا يؤكل لحمه ، وفي المراسم (٤) حكم بجرمة بيع العذرة ، وفي المستند (٥) انه موضع وفاق ، وعلى هذا اتفاق المذاهب الاربعة (٦) ثم إن تحقيق هذه المسألة في ضمن مقامين الاول من حيث القواعد والاجماع والروايات العامة ، والثاني من حيث الروايات الخاصة الواردة في خصوص هذه المسألة .

أما المقام الاول فقد ظهر من المسألة السابقة وما قبلها انه لا يجوز الاستدلال بشيء من تلك الامور على حرمة البيع وفساده .

وأما المقام الثاني فالروايات الواردة هنا على ثلث طوائف الاولى (٧) ما يدل على حرمة بيع العذرة وكون ثمنها سحتا ، الثانية (٨) ما يدل على جواز بيعها وهي رواية ابن مضارب

(١) ج ١ ص ٣ من البيع . (٢) باب المكاسب المحظورة .

(٣) ص ٢ من البيع . (٤) ص ١ من المكاسب . (٥) ج ٢ ص ٣٣٤ .

(٦) في ج ٢ فقه المذاهب الاربعة ص ٢٣١ عن المالكية لا يصح بيع زبل مالا يؤكل لحمه سواء كان أكله محرما كالخيل والبغال والحمير أو مكروها كالسبع والضبع . والثعلب والذئب والأحرقان فضلات هذه الحيوانات ونحوها لا يصح بيعها .

وعن الحنابلة لا يصح بيع النجس كالزبل النجس ، وكذلك عند الشافعية ، وفي ص ٢٣٢ عن الجنفية لا ينعقد بيع العذرة فإذا باعها كان البيع باطلا إلا إذا خلطها بالثراب فإنه يجوز بيعها إذا كانت لها مالية ، ويصح بيع الزبل يسمى سرجين وكذا يبيع البعر .

(٧) يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله «ع» قال : ثمن العذرة من السحت ، مجبولة لعلي بن مسكين أو سكن . راجع ج ٢ ثل باب ٦٩ حكم بيع عذرة الانسان مما يكتسب به ، و ج ٢ التهذيب ص ١١٢ ، و ج ٢ الاستبصار ص ٣٣ ، و ج ١٠ الوافي باب ٤٣ من المكاسب ص ٤٢ ، دعائم الاسلام ان رسول الله (ص) نهى عن بيع العذرة وقال هي مجة ، برسلة ، راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ .

(٨) محمد بن مضارب عن أبي عبد الله «ع» قال لا بأس ببيع العذرة ، حسنة لابن —

(جواز بيع العذرة)

الثالثة (١) ما يدل على جواز بيعها وحرمة معاً وهي رواية سماعة .
وللجمع بينها وجوه للاعلام ، الاول ما ذكره شيخ الطائفة (ره) من حمل رواية
المنع على عذرة الانسان ، ورواية الجواز على عذرة البهائم مما يؤكل لحمه ، واستشهد على ذلك
برواية سماعة ، قال في التهذيب بعدما نقل رواية الجواز انه ولا يتنافى ذلك مارواه يعقوب
ابن شعيب ، لان هذا الخبر محمول على عذرة الانسان ، والاول محمول على عذرة البهائم من
الابل والبقر والغنم ، ولا تنافي بين الخبرين ، والذي يكشف عما ذكرناه رواية سماعة ،
وفي المبسوط (٢) فلا يجوز بيع العذرة والسرجين مما لا يؤكل لحمه ، وفي الخلاف (٣) فالسرجين
النجس محرم بالاجماع فوجب أن يكون بيعه محرماً .

اذا عرفت مسلكه من كتيبه الثلاثة فلا تغتر باطلاق كلامه في الاستبصار ، حيث حمل
رواية الجواز على عذرة غير الآدميين ، ورواية المنع على عذرة الناس ، ثم استشهد عليه
برواية سماعة فان مراده من غير الآدميين إنما هو ما يؤكل لحمه فقط فلا يعم غير الماء كقول .
(وفيه) أولاً انه ثبت في محله أن كون الدليل نصاً في مدلوله غير كون بعض أفراده
معيّناً في الإرادة من الخارج على تقدير صدور الحكم ، فما هو الموجب لرفع اليد عن الحكم
هو الاول دون الثاني ، ففي مثل الامر (٤) بغسل الثوب من بول الخفاش الصريح في المحبوبة
والظاهر في الوجوب ، وما ورد (٥) من ان بول الخفاش لا بأس به ، الصريح في جواز
— مضارب . راجع ج ١ كما باب ١٠٣ من المعيشة ص ٣٩٣ ، والابواب المذكورة من
التهذيب وثل والاستبصار والوافي .

(١) سماعة قال سأل رجل أبا عبد الله «ع» وأنا حاضر قال اني رجل أبيع العذرة فما
تقول قال حرام بيعها وثمنها وقال لا بأس ببيع العذرة . موثقة . راجع الابواب المذكورة
من التهذيب وثل والاستبصار والوافي .

(٢) فصل في حكم ما يبيع يبعه وما لا يبيع . (٣) ج ١ ص ٢٢٥ .

(٤) داود الرقي قال سألت أبا عبد الله «ع» عن بول الخشاشيف يعصّب ثوبي فأطلبه
فلا أجده فقال اغسل ثوبك . مجهولة ليحيى بن عمر . راجع ج ١ ثل باب ١٠ حكم بول
الخفاش من أبواب النجاسات ، وج ١ التهذيب باب تطهير الثياب ص ٧٥ .

(٥) غياث عن جعفر عن أبيه قال لا بأس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف ، موثقة
راجع البابين المذكورين من يبيع وثل .

في ج ٤ تاج العروس ص ٣٠٨ ، الخفاش كرم الوطواط الذي يطير بالليل ، سمي به
لصغر عينيه خلقة ، وضعف بصره بالنهار ، ومن الخواص أن دماغه ان مسح بالاصميين —

الترك ، والظاهر في الاباحة الخاصة ، برفع اليد عن ظهور كل منها بصريح الآخر فيثبت الاستحباب ، وأما في أمثال المقام حيث لأصراحة الدليل في شيء ، فلا موجب للجمع المذكور فإنه تبرعي محض وخارج عن صناعة الجمع الدلالي العرفي فلا يوجب رفع التعارض بوجه ، إذن فلا بد إما من طرحها وإما الرجوع إلى المرجحات السندية ، أو الخارجية من موافقة الكتاب أو مخالفة العامة .

وبعبارة أخرى أن الجمع العرفي بين الدليلين يطرح ظهور كل منها بنص الآخر إنما يجري فيما كانت لكل منها قرينة لرفع اليد عن ظهور الآخر ، كالجمع بين الأمر والترخيص ، بحمل الأول على الاستحباب والثاني على الكراهة ، وهذا بخلاف ما إذا ورد النفي والاثبات على مورد واحد كما فيما نحن فيه ، فإنه من أوضح موارد المتعارضين .

(وثانيا) سلمنا ذلك إلا أن اطلاق العذرة على مدفوعات ما يؤكل لحمه ممنوع جداً ، وإنما يطلق عليها لفظ الأرواث أو السرقين وهذا واضح لمن كان له انس بالعرف واللغة (١) (وثالثا) سلمنا جواز الاطلاق وصحته إلا ان أخذ المتيقن من الدليلين المتنافيين لا يعد

— هيج الباه اي شبق النكاح ، وان احرق واكتحل به قلع الياض من العين وأحسد البصر ، ودمه ان طلى به على عانات المراهقين منع ثبات الشعر ، وممراته ان مسح بها فرج المنهكة وهي التي عسر ولادها ولدت في ساعتها ج خفافيش ، والاختفش الذي يغمض اذا نظر وفي حياة الحيوان للدميري ، الخفاش له أربعة أسماء خفاش وخشاف وخطاف ووطواط وليس من الطير في شيء ، فإنه ذو اذنين وأسنان وخصبتين ومنقار ، ويحض ويظهر ، ويضحك كما يضحك الانسان ، ويبول كما تبول ذوات الاربع ، ويرضع ولده ، ومن الخواص إن طبخ رأسه في إناء نحاس أو حديد بدهن زنبق ويغمر فيه مراراً حتى يتهرى ويصبي ذلك الدهن عنه ويدهن به صاحب النقرس والقالج القديم والارتعاش والتورم في الجسد والربو فإنه ينفعه ذلك ويبرئه وهو عجيب مجرب ، وان ذبح في بيت وأخذ قلبه وأحرق فيه لم يدخله حيات ولا عقارب ، ومن نتف إبطه وطلاله بدمه مع لبن أجزاء متساوية لم ينبت فيه شعر ، وان صب من مرق الخفاش وقعد فيه صاحب القالج انحل ما به . (١) في المنجد العذرة الغائط ، وفي المجمع العذرة وزان كلمة الحرؤ ولم يسمع التخفيف

وقد تكرر ذكرها في الحديث ، وسمى فناء الدار عذرة لمكان لقاء العذرة هناك . وكذلك في نهاية ابن الأثير ، وفي ج ٣ تاج العروس ص ٣٨٨ والعاذر هو الغائط الذي هو السليح والرجيع ، والعذرة بكسر الهمزة وبفتح الدال المعجمة ومنه حديث ابن عمر أنه كره السلت الذي يزرع بالعذرة يريد غائط الانسان الذي يليقه ، وفناء الدار .

من الطوع العرفية، لعدم إبتنائه على أساس صحيح، بل لو جاز أخذ المتيقن من الدليل لانسد باب حجية الظواهر ولم يجوز التمسك بها، إذ مامن دليل إلا وله متيقن في إرادة المتكلم إلا ان يقال بتخصيص ذلك بصورة التعارض وهو كما ترى.

(ورابعا) سلمنا ذلك أيضا إلا ان أخذ المتيقن من دليلي الجواز والمنع لا ينحصر بما ذكر، بل يجوز أخذه منها بوجه آخر أوجه منه، بأن تحمل رواية الجواز على فرض كون العذرة المبيعة يسيرة، ورواية المنع على فرض كونها كثيرة، أو تحمل رواية الجواز على بلاد تعارف فيها بيع العذرة لأجل التسميد ونحوه، ورواية المنع على بلاد لم يتعارف فيها بيها أو غير ذلك.

(الثاني) أن تحمل رواية الجواز على بلاد ينتفع بها، ورواية المنع على بلاد لا ينتفع بها، وقد حكى المصنف هذا الوجه من المجلسي ثم استبعده. (وفيه) مضاف الى كونه جمعا تبرعيا ان امكان الانتفاع بها في مكان يكفي في صحة بيعها على وجه الاطلاق، على أنك عرفت في بيع الأبوال ان غاية ما يلزم هو كون المعاملة على أمثال تلك الخبائث سفهية، ولم يرق دليل على بطلانها وصرف العمومات عنها، مع ان الظاهر من قول السائل في رواية سماعة (اني رجل أبيع العذرة) هو كونه يباع العذرة وأخذه ذلك شغلا لنفسه، وإنما سئل عن حكمه الشرعي، وهذا كالصرح في كون بيع العذرة متعارفا في ذلك الزمان، ثم ان هذا الوجه وان نسبته المصنف الى المجلسي ولكن لم نجده في كتبه، بل الموجود في مرآة العقول (١) نقي البعد عن حمل رواية الجواز على الكراهة.

(الثالث): ما احتمله السبزواري (٢) من حمل رواية المنع على الكراهة، ورواية الجواز على الترخيص المطلق، وقد استبعده المصنف أيضا، ولعل الوجه فيه هو أن استعمال لفظ السحت في الكراهة غير جار على المنهج الصحيح، فان السحت في اللغة (٣) عبارة عن الحرام

(١) ج ٣ باب جامع ما يحل الشراء والبيع ص ٤١١.

(٢) راجع الكفاية المقصد الثاني من التجارة.

(٣) في الجمع السحت كل مال لا يحل كسبه، وفي القاموس السحت الحرام وما خبث من المكاسب، وفي المصباح السحت مال حرام لا يحل أكله ولا كسبه، وفي ج ١ لسان العرب ص ٣٤٦ السحت كل حرام قبيح الذكر، وقيل هو ما خبث من المكاسب وحرم فلزم عنه العار، وقبيح الذكر كشم الكلب والخمر والخنزير، والجمع أسحات، والسحت الحرام الذي لا يحل كسبه، لأنه يسحت البركة أي يذهبها، وأسحتت تجارتها خبثت وحرمت وأسحت اكتسب السحت.

إذن فرواية المنع آية عن الحمل عليها .

(وفيه) أولا ان لفظ السحت قد استعمل في الكراهة في عدة من الروايات (١) فإنه أطلق فيها على ثمن جلود السباع ، وكسب الحجام ، واجرة المعلمين الذين يشارطون في تعليم القرآن ، وقبول الهدية مع قضائه الحاجة ، ومن الواضح جداً أنه ليس شيء منها بحرام قطعاً ، وإنما هي مكروهة فقط ، وقد نص بصحة ذلك الاستعمال غير واحد من أهل اللغة (٢) بل الروايات (٣) الكثيرة تصرح بجواز بيع جلود السباع وأخذ الإجرة للحجام .

(١) الجعفریات . عن علي «ع» من السحت ثمن جلود السباع . موثقة . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٨ ، دعائم الاسلام . من السحت ثمن جلود السباع . مرسل . راجع ج ٣٣ البحار ص ٢٠ ، و ج ٢ المستدرک ص ٤٣٦ .

كما سماعه قال أبو عبد الله «ع» السحت أنواع كثيرة منها كسب الحجام إذا شارط ضعيفة لمحمد بن أحمد الجاموراني ، ومثلها رواية أخرى لسماعة إلا أنه ليست فيها جملة شرطيه ولكنها موثقة ، راجع ج ١ ص ٣٦٣ ، و ج ٢ التهذيب ص ١٠٦ ، و ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ، و ج ١٠ الوافي ص ٤٢ .

الجعفریات . عن علي «ع» من السحت كسب الحجام . موثقة . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ .

العيون . عن علي «ع» في قوله تعالى أكلوا مما كسبوا قال هو الرجل يقضي لأخيه الحاجة ثم يقبل هديته راجع ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به . وقد تعرض صاحب ثل لأسانيد الرواية في ج ١ ثل باب ٤٥ اسباغ الوضوء من أبوابه ولكن أكثرها من المجاهيل .

فقه الرضا . عن ابن عباس في قوله تعالى أكلوا مما كسبوا قال اجرة المعلمين الذين يشارطون في تعليم القرآن . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٣٥ .

(٢) في نهاية ابن الأثير السحت كما يطلق على الحرام يطلق على المكروه وفي ج ١ لسان العرب ص ٣٤٦ السحت يرد في الكلام على المكروه مرة ، وعلى الحرام أخرى ، ويستدل عليه بالقرآن .

(٣) منها الروايات المجوزة لبيع جلود النمر والسباع كما سيأتي . تعرض لها في بيع المسوخ ومنها موثقة زائدة قال سألت أبا جعفر عن كسب الحجام فقال مكروه له أن يشارط ولا بأس عليك أن تشارطه وتماسكه وإنما يكره له ولا بأس عليك ، راجع ج ١ ص ٣٦٠ ، و ج ٢ التهذيب ص ١٠٧ ، و ج ١٠ الوافي ص ٣١ ، و ج ٢ ثل باب ٣٦ كراهة

وتعليم القرآن حتى مع الاشتراط ، والجمع العرفي يقتضي حمل المانعة على الكراهة ، وعليه فتاوى الأصحاب واجماعهم ، بل فتاوى اكثر العامة (١) إذن فلا وجه للتحويل على السبزواري بأن كلمة السحت غير مستعملة في الكراهة الاصطلاحية .

(وثانيا) لو سلمنا حجية قول اللغوي فغاية ما يترتب عليه ان حمل لفظ السحت على كسب الحجام مما يكتسب به ، لا يخفى ان ظهور الرواية في الكراهة الاصطلاحية لا ينكر وان كانت هي في الأخبار أعم منها ومن الحرمة .

ومنها رواية حنان بن سدير وفيها ان النبي (ص) قد احتجم وأعطى الاجر ولو كان حراما ما اعطاه . ضعيفة لسبل . وقريب منها رواية جابر عن أبي جعفر (ع) . وهي ايضا ضعيفة لعدم وثوقهم . راجع الابواب المذكورة من الكتب المزبورة .

وفي ج ٣ البخاري باب خراج الحجام من الاجارات ص ١٢٢ ، وج ٩ سنن البيهقي ص ٣٣٨ عن ابن عباس قال احتجم النبي (ص) وأعطى الحجام أجره ولو علم كراهية لم يعطه . ومنها رواية قرب الاسناد ان رسول الله (ص) احتجم وسط رأسه حججه أبو طيبة وأعطاه رسول الله (ص) صاعا من تمر . ضعيفة لحسين بن علوان . راجع ج ٢٣ البحار ص ١٨ وج ٢ ثل الباب ٣٦ المتقدم وج ٣ صحيح البخاري ص ١٢٢ ، وج ٩ سنن البيهقي ص ٣٣٧ .

ومنها رواية الفضل بن أبي قررة قال قلت لأبي عبد الله (ع) إن هؤلاء يقولون ان كسب المعلم سحت فقال كذبوا أعداء الله إنما أرادوا أن لا يعلموا القرآن ولو أن المعلم أعطاه رجل دية ولده كان للمعلم مباحا . ضعيفة للفضل . راجع ج ٢ التهذيب ص ١١٠ ، وج ١ كا ص ٣٦٢ ، وج ١٦ الوافي ص ٣٧ ، وج ٢ ثل باب ٥٧ كراهة أخذ الاجرة على تعليم القرآن مما يكتسب به ، ثم اذه أخرج البيهقي في ج ٦ السنن الكبرى ص ١٢٤ أحاديث تدل على جواز أخذ المعلم الاجرة للتعليم ، وأحاديث أخرى تدل على كراهة أخذها لتعليم القرآن .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنابلة يصح بيع سباع البهائم ، وعند الحنفية يصح بيع الاسد والفيل وسائر الحيوانات سوى الخنزير ، وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٣ كره أجر الحجام اذا اشترط ، وفي ص ١٩٥ عن الحنابلة كراهة اجرة الحجام ، وفي ص ١٧١ المتأخرين من الحنفية أجازوا اخذ الاجرة على تعليم القرآن ، وفي ص ١٨٢ عن المالكية يجوز اخذ الاجرة على تعليم القرآن اذا عرف المعلم المتعلم ، وفي ص ١٨٨ عن الشافعية تصح الاجارة على تعليم القرآن .

المكرره خلاف الظاهر ، ولا بأس به اذا اقتضاه الجمع بين الدليلين .
(لا يقال) وان صح اطلاق كلمة السحت على الكراهة كصححة اطلاقها على الحرام ، إلا أن نسبته الى الثمن صريحة في الحرمة ، فانه لاعمى الكراهة الثمن .
(فانه يقال) ان عناية تعلق الكراهة بالثمن لا تزيد على عناية تعلق الحرمة به ، فارادة الثاني من كلمة السحت دون الأول مع صححة استعمالها فيها تحتاج الى قرينة معينة ، ومن هنا ذكر في لسان العرب السحت يرد في الكلام على المكروه مرة ، وعلى الحرام اخرى ، ويستدل عليه بالقرائن ، غاية الأمر انه اذا تعلقت الحرمة بالثمن فيستفاد من ذلك الحرمة الوضعية أعني بها فساد البيع زائداً على حرمة التصرف في الثمن ، بخلاف تعلق الكراهة به ، فانه متمحص في الدلالة على الحكم التكليفي كما في ثمن جلود السباع ونحوه .

(الرابع) أن تحمل رواية الجواز على الجواز التكليفي لظهور كلمة لا بأس في ذلك ، ورواية المنع على الحرمة الوضعية ، فتصير النتيجة ان بيع العذرة فاسد وغير حرام .
(وفيه) مضافاً الى كونه جمعا تبرعيا ان استعمال لا بأس في الجواز التكليفي ومقابله في البأس الوضعي من الغرابة بمكان كاد أن يلحق بالأغلاط ولم نسمع الى الآن نظير ذلك الاستعمال ، بل هما متممجان لبيان الحكم الوضعي وان كان يستفاد منها الحكم التكليفي أحيانا بالالتزام ، ومن هنا ترون أن التقهاء رضوان الله عليهم يتمسكون بالأمر بشيء وبالنهي عن شيء في الصلاة لاثبات الجزئية والممانعة فيها ، على أن قوله «ع» في رواية سماعة (حرام بيعها ونمناها) ظاهر في الحرمة التكليفية لو لم يكن نصاً فيها فلا وجه لرفع اليد عنها وحملها على الحرمة الوضعية .

(الخامس) ما اختاره العلامة المامقاني « ره » وقال الأقرب عندي حمل قوله «ع» لا بأس ببيع العذرة على الاستفهام الانكاري . ولعل هذا مراد المحدث الكاشاني حيث قال ولا يعد أن يكون اللفظان مختلفين في هيئة التلفظ والمعنى وان كانتا واحدة في الصورة .
(وفيه) مضافاً الى كونه محتاجاً الى علم الغيب ، انه خلاف الظاهر من الرواية فلا يجوز المصير اليه بمجرد الاحتمال .

والتحقيق انه لا يجوز العمل بروايات المنع لوجهين ، الأول عدم استيفائها شرائط الحجية بنفسها ، أما رواية ابن شبيب فلضعف سندها ، لا للإرسال كما زعمه صاحب الجواهر ، اغتراراً بارسال العلامة في المنتهى ، بل لجهالة علي بن مسكين أو سكن ، وكذا رواية دعائم الاسلام ، وتوهم انجبارها بعمل المشهور توهم فاسد ، فانه مضاف الى فساد الكبرى ، ان الحكم غير مختص بالعذرة ، بل شامل لغيرها من النجاسات ، وأما رواية سماعة فهي وإن كانت

موثقة، إلا أنه لا يجوز الاعتماد عليها، إما لاجتماعها لمعارضة صدرها مع ذيلها إن كانت رواية واحدة، وإما للتعارض والتساقط لو كانت روايتين، ولكن يدل على التعدد من الرواية أمور: الأول اقتران كلمة قال فيها بالواو، والثاني وضع المظهر فيها موضع المضمر، فأنها لو كانت رواية واحدة لكان للامام «ع» أن يقول ولا بأس ببيعها بدل قوله (لا بأس ببيع العذرة) الثالث أنها لو كانت رواية واحدة لكانت مجملة كما عرفت، إذن فلزوم للسائل أن يسأل عن بيع العذرة ثانياً فينكشف من تلك القرائن تعددها وإن سماعاً لما نقل رواية المنع ألحقها برواية الجواز فهما للمعارضة وعلى هذا فيحكم بالتساقط.

(إن قلت) أن السائل لما فهم مقصوده من القرائن الحالية أو المقالية وإن لم تصل إلينا ترك التعرض للسؤال، فلا يلزم من ذلك تعدد الرواية.

(قلت) احتمال أنه فهم المراد من القرائن وإن كان موجوداً إلا أن أصالة عدم القرينة التي من الأصول المسلمة عند العقلاء تدفع ذلك الاحتمال، ثم لو صحت رواية ابن مضارب كما هي كذلك وإن رماها المجلسي (١) بضعف السند لوجب الأخذ بها، وإلا فالرجوع في الجواز التكليفي هي أصالة الإباحة، وفي الجواز الوضعي هي العمومات من أوفوا بالعقود، وأحل الله البيع، وتجارة عن تراض.

(الوجه الثاني) أنك بعدما عرفت تعدد رواية سماعاً وكونها روايتين فتختصر الروايات هنا في طائفتين، المانعة عن بيع العذرة، والجوزة لبيعها، وعلى هذا فإن أمكن الجمع بينهما بأحدى الوجوه المتقدمة فأنخذ بها، وإلا فلا بد من الرجوع إلى المرجحات الخارجية لتساوي روايتي سماعاً من حيث المرجحات السنية، ولما كان القول بحرمه يبيع العذرة مذهب العامة بأجمعهم فأنخذ بالطائفة المجوزة لبيعها، ومن هنا ظهر ما في كلام المصنف حيث استبعد حمل الطائفة المانعة عن بيعها على التقية، والعجب من الفاضل المامقاني «ره» فإنه وجده كلام المصنف وقال إن مجرد كونه مذهب أكثر العامة لا يفيد مع كون فتوى معاصر الامام الذي صدر منه الحكم هو الجواز كما فيما نحن فيه حيث إن الجواز فتوى أبي حنيفة المتأخر لمن صدر منه أخبار المنع وهو الصادق «ع» فخير الجواز أولى بالحمل على التقية، ووجه العجب إن أبا حنيفة قد أفتى بحرمه يبيع العذرة كما عرفت.

وأعجب من ذلك ما نسبته إليه العلامة في التذكرة (٢) من تجوز بيع السرجين النجس لأن أهل الأمصار يتبايعونه لزروعهم من غير تكبير، فإنه «ره» مع اطلاعه على مذهب العامة

(١) ج ٣ مرآة العقول باب ١٠٣ جامع فيما يحل الشراء من المكاسب ص ٤١١.

(٢) ص ٣ من البيع.

وآرائهم كيف خفي عليه مذهب أبي حنيفة في هذه المسألة ، نعم لا يذكر مجوز أبي حنيفة (١) بيع العذرة إذا اختلطت بالتراب ، وبيع الزيل الذي يسمى بالسرجين ، وبيع البعر للانتفاع به وجعله وقوداً .

(قوله : فرواية الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا تخفى . أقول) الوجوه المشار إليها في كلامه هي الاجماع المنقولة ، والشهرة الفتوائية ، والروايات العامة المتقدمة ، وضعف سند ما يدل على الجواز ، إلا أنها مخدوشة بأجمعها ، ولا يصلح شيء منها لترجيح ما يدل على المنع أما الاجماع المنقولة فليست بتعبدية ، بل مذكرها هي الوجوه المتقدمة ، ولو كانت تعبدية لكانت حجة مستقلة ، وضمها إلى رواية المنع لا يزيد اعتبارها بل هي بنفسها لو كانت حجة لوجب الأخذ بها ، وإلا فضعف الاجماع التي لا يوجب خجيتها .

وأما الشهرة الفتوائية فهي وإن كانت مسلمة ، إلا أن اقتنائها على رواية المنع ممنوع جداً ، فإن تلك الشهرة غير مختصة ببيع العذرة ، بل هي جارية في مطلق النجاسات ، ولو سلطنا اقتنائها عليها لا توجب انجبار ضعف سند الرواية ، على أن ما يوجب ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى عند المعارضة هي الشهرة في الرواية دون الشهرة الفتوائية .

وأما الروايات العامة فقد تقدم الكلام فيها ، على أن النجاسة لم تذكر في شيء منها إلا في رواية تحف العقول ، والذي يستفاد منها ليس إلا حرمة الانتفاع بالنجس مطلقاً ، وهي وإن كانت مانعة عن البيع ، إلا أنه لم يقل بها أحد ، وأما مانعة النجاسة من حيث هي نجاسة فلا يستفاد من تلك الروايات ، ولا من غيرها ، نعم لاشبهة في حرمة الانتفاع بالتوقفة على الطهارة ، ومن هنا يظهر الجواب عن ذهب إلى حرمة الانتفاع بالعذرة في التسميد ونحوه ، وتمسك في ذلك بقوله «ع» في رواية تحف العقول (أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد) بدعوى أن التسميد ونحوه من التصرفات فيها من وجوه الفساد ، بل قد ورد في بعض الروايات (٢) جواز طرح العذرة في المزارع .

وأما تخيل ضعف رواية الجواز من ناحية السند ، ففيه أولاً أنه محض اشتباه قد نشأ من خلط ابن مزارب بين مصادف وتوهم أن الأول غير موجود في كتب الرجال فأسد فأنه مضاعفاً إلى كونه مذكوراً فيها ومنصوصاً بحسنه ، أنه قد اتفقت أصول الحديث على نقل

(١) ج ٢ فقه المذاهب الأربعة ص ٢٣٢ .

(٢) قرب الأستاذ . عن علي «ع» أنه كان لا يرى بأساً أن يطرح في المزارع العذرة . ضعيفة لا يبيح البحتري وهب بن وهب . راجع ج ٣ كل باب ١٥٨ أنه لا بأس بطرح العذرة في المزارع من الاطعمة المحرمة .

رواية الجواز عنه ، ولم يحتمل فيها نقلها عن ابن مصادف .
وثانيا ان اختصار الكليني بنقل رواية الجواز فقط دون غيرها يشير الى اعتبارها كما هي
كذلك لكون روايتها بين ثقة وحسان .

جواز بيع الارواث

(قوله : الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهرة . أقول) المشهور بين أصحابنا جواز بيع
الأرواث الطاهرة ، وفي المستند (١) يجوز الاكتساب بها مطلقا وفاقا للاكثر بل عن السيد
الاجماع عليه لظاهرهما وعظم الانتفاع بها فيشملها الأصل والعمومات ، وفي الخلاف (٢)
سرجين ما يؤكل لحمه يجوز بيعه دليلنا على جواز ذلك انه طاهر عندنا ومن منع منه فانما منع
لنجاسته ويدل على ذلك بيع أهل الأمصار في جميع الأعصار لزروعهم ونمازمهم ولم نجد أحدا
أكراه ذلك ولا خلاف فيه فوجب أن يكون جائزا ، نعم حكم في النهاية (٣) بحرمه بيع
العذرة والأبوال إلا بول الأبل خاصة فانه لا بأس بشربه والاستشفاء به عند الضرورة وفي
المرامم (٤) حكم بحرمه التكسب بالعذرة والبول إلا بول الأبل خاصة ، وكذلك ذهب
الشافعية (٥) الى نجاسة فضلة مأكول اللحم بلا تفصيل بين الطيور وغيرها ، مع ذهابهم (٦)
الى عدم صحة بيع كل نجس إلا اذا كان مخلوطا بشيء طاهر لا يمكن فصله منه .

والظاهر انه لا فرق بين العذرة والأرواث في جواز البيع وعدمه من جهة مدرك الحكم
إلا نجاسة الاولى وطهارة الثانية ، فان الاخبار الخاصة الواردة في حرمة بيع العذرة لم تتم كما
عرفت ، والاخبار العامة المتقدمة إنما تدل على حرمة بيع ما يكون منيها عن أكله فتكون
شاملة للأرواث والعذرة كليهما ، وحيث عرفت انه لا يصلح شيء من ذلك لاثبات حرمة
بيع العذرة فتعرف عدم جريانه في الأرواث أيضا ، وأما ما في رواية تحف العقول من قوله
(ع) : (أو شيء من وجوه النجس) فلا تدل على مانعية النجاسة عن البيع ، لما عرفت في
بيع الأبوال أن مقتضى التعليل المذكور فيها هو كون منافع النجس بأجمعها محرمة ، وأما
اذا كانت له منفعة محالة فلا تدل الرواية على حرمة بيعه ، إذن فلا وجه لما التزم به شيخنا
الانصاري من التفريق بين العذرة والأرواث .

وأما دعوى الاجماع على التفريق بينها فهي دعوى جزائية للاطمينان بأن مدرك المجمعين

(١) ج ٢ ص ٣٣٤ . (٢) ج ١ ص ٢٢٥ .

(٣) باب المكاسب المحظورة . (٤) باب المكاسب .

(٥) ج ١ فقه المذاهب ص ١٢ . (٦) ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ .

تلك الوجوه المذكورة لمنع بيع العذرة دون الارواث ، وإلا فالاجماع التعبدى الكاشف عن رأي الحجة معلوم العدم ، وقيام السيرة على جواز الانتفاع والمعاوضة لا يختص بالارواث بل يعم العذرة أيضا ، كشمول العمومات لها ، وما في الجواهر من الاستدلال على جواز بيع الارواث فقط بنحو ابن مضارب ، وبذيل رواية سماعة ، بعدما حملها عليها فاسد لما عرفت من انه لا يصح اطلاق العذرة على الارواث بوجه ، وان الارواث في اللغة (١) لا تطلق إلا على رجيع ذي الحافر .

وقد يتوهم تحريم بيعها لآية تحريم الخبائث بدعوى ان عموم التحريم استفاد من الجمع المحلى باللام يشمل البيع ايضا .

(وفيه) أولا ما أجاب به المصنف من أن المراد من تحريم الخبائث هو تحريم أكلها ، لا مطلق الانتفاعات بها .

وثانيا انه قد تقدم في بيع الابوال ان الخبيث عبارة عن مطلق ما فيه نقص ودناءة ولو كان من قبيل الافعال ويرادف في الفارسية بلفظ (پلید) فمثل الزنا والافتراء والفيبة والنجاسة وغيرها من الافعال المحرمة التي عبر عنها في قوله تعالى (٢) بالقواحش ، من الخبائث أيضا ، إذن فليس المراد من تحريم الخبائث في الآية إلا بيان الكبرى الكلية من تحريم ما فيه مفسدة ، وأما تشخيص الصغرى وبيان ان في هذا مفسدة أو في ذلك نفع خارج عن حدود الآية ، وإلا فيلزم التمسك بالعام في الشبهات المصادقية وهو لا يجوز كما نقح في الاصول ، وان آيت إلا عن اختصاصها بما يكون الطبع متنفرا عنه ، فندفعه بعدم الملازمة بين تحريم الاكل وحرمه البيع ، كما سبق في بيع الابوال وغيره ، إلا اذا كان الاكل من المنافع الظاهرة

جواز بيع الدم نجسا كان أم طاهرا

(قوله : يحرم المعاوضة على الدم بلا خلاف . أقول) المشهور بين أصحابنا شهرة عظيمة حرمة بيع الدم النجس كما في النهاية (٣) والمراسم (٤) والمبسوط (٥) وفي التذكرة (٦)

(١) في ج ١ تاج العروس مادة رأث ص ٦٢٦ الروثة واحدة الروث والارواث وقد رأث الفرس وغيره ، وفي المثل أحشك وتروثني ، قال ابن سيده الروث رجيع ذي الحافر وفي التهذيب يقال لكل ذئ حافر قد رأث يروث روثا . وفي الجمع رأث الفرس يروث روثا من باب قال والخارج روث ، ومنه الحديث نهى عن الروث يعني رجيع ذات الحافر .

(٢) سورة الاعراف آية ٣١ : قل إنما حرم ربي القواحش . (٣) المكاسب المحظورة .

(٤) أول المكاسب . (٥) في فصل ما يصح بيعه ، وما لا يصح (٦) ج ١ ص ٣ من البيع .

يشترط في المعقود عليه الطهارة الاصلية ولوباع نجس العين لم يصح اجماعاً .
وعلى هذا المنهج ابن الهمام الحنفي في شرح فتح القدير (١) وعن المالكية (٢) لا يصح بيع النجس ، وعن الحنابلة لا يصح بيع النجس كالدم ، وعن الشافعية لا يصح بيع كل نجس ، وعن الحنفية لا يصح بيع الدم ، وفي أخبارهم (٣) أيضاً شهادة على ذلك اذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف قد فصل بين الدم النجس فحكم بحرمة المعاوضة عليه للاجماع والاخبار السابقة أي الروايات العامة ، وبين الدم الطاهر فقد قوى جواز المعاوضة عليه اذا فرضت له منفعة محالة كالصبيغ ونحوه ، لكونه من الاعيان التي يجوز الانتفاع بها منفعة محالة .
(وفيه) انه بعد اشتراكها في حرمة الاكل ، وجواز الانتفاع بها منفعة محالة كالصبغ والتسميد ونحوها ، فلا وجه للتفكيك بينها ، وأما النجاسة فقد عرفت مراراً انه لاموضوعية لها ، فلا تكون فارقة بين الدم الطاهر والنجس ، وأما الاخبار السابقة فمضافاً الى ضعف سندها انها شاملة لها ، فلو تمت لدلت على حرمة بيعها معاً وإفلا ، على ان الاستفادة من رواية تحف العقول هو تحريم مطلق منافع النجس ، وحينئذ فان وقفنا على ظاهرها فلازمه الاقتفاء بما لم يفت به أحد ، وان اقتصرنا على خصوص تحريم البيع فلا دليل عليه .
وأما الاجماع فهو لا يختص بالمقام ، وإنما هو الذي ادعى قيامه على حرمة مطلق بيع النجس ، ومدركه هي الوجوه المذكورة لحرمة بيعه من الروايات العامة وغيرها ، وإلا فليس هنا إجماع تعبدي ليكشف عن رأي المعصوم ، إذن فلا دليل على حرمة بيع الدم سواء كان نجساً أم طاهراً لا وضعا ولا تكليفاً .

وهم وإزالة

وقد استدل على حرمة بيع الدم مطلقاً بمرفوعة أبي يحيى الواسطي (٤) فان فيها نهى

(١) ج ٥ ص ١٨٦ .

(٢) راجع ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ و ص ٢٣٢ .

(٣) عون بن أبي جحيفة قال ان رسول الله « ص » نهى عن ثمن الدم . راجع ج ٦

سنن البيهقي ص ٦ و ج ٣ صحيح البخاري باب موكل الربا ص ٧٨ .

(٤) الواسطي رفعه ، قال مر أمير المؤمنين « ع » بالقصابين فنهاهم عن بيع سبعة أشياء من الشاة نهاهم عن بيع الدم والغدد وآذان الفؤاد والطحال والنخاع والخصى والقضيب .
والقصابين يأمر المؤمنين ما الكبد والطحال إلا سواء فقال له كذبت بالكعبين من ماء أنيتك بخلاف ما بينها فأني بكبد وطحال وتورين من ماء —

(الاستدلال على حرمة بيع الدم بمرفوعة الواسطي والجواب عنه) ٥٥

علي «ع» عن بيع سبعة منها الدم ، فتدل على ذلك وضعا وتكليفا بعد ملاحظة انجبارها بالشهرة ، بل بعدم الخلاف بين الاصحاب .

(وفيه) أولا انها ضعيفة السند ، وغير منجبرة بعمل المشهور صغير وكبير ، والوجه في ذلك هو ما تقدم (١) ولا انها منجبرة بعدم الخلاف وإن ذكره المامقاني «ره» فإنه على تقدير عدم كونه حجة فضمها لغير الحجة لا يفيد انتبارها فلا يجوز الاستدلال بها على حرمة بيع الامور المذكورة فيها : نعم اذا قلنا بشمول أدلة التسامح في السنن للمكروهات لأبأس من الالتزام بكراهة بيعها .

(وثانيا) ان الظاهر من الدم المذكور في المرفوعة هو الدم النجس الذي تقذفه الذبيحة المسمى بالسفوح لكثرة ومرسومية أكله في زمن الجاهلية ، دون الطاهر المتخلف فيها الذي يباع يتبع اللحوم كثيرا ، فإنه من القلة بمكان لم يكن مورد الرغبة لاهل الجاهلية لينجر ذلك الى أن يمر علي «ع» بالقصايين وينهاهم عن بيعه ، ولعله لذلك لم يذكر الله تعالى في القرآن (٢) إلا الدم المسفوح ، إذ في الرواية لانشمل الدم الطاهر فلا تدل على حرمة بيعه مطلقا لكونها لخص من المدعى .

ولكن يمكن أن يقال ان تعارف أكل الدم النجس وغلبته في الخارج لا يوجب اختصاص المنع المذكور في الرواية ، بل يعم الدم الطاهر أيضا ، ويدل على ذلك من الرواية ذكر الطحال فيها ، فان الامام عليه السلام بين كونه من الدم ، وفي رواية (٣) — فقال «ع» شقوا الطحال من وسطه وشقوا الكبد من وسطه ثم أمر «ع» فرساقى الماء جميعا فايضت الكبد ولم ينقص شيء منه ولم يبيض الطحال وخرج ما فيه كله وصار دما كله حتى بقي جلد الطحال وعرقه فقال له هذا خلاف ما بينها هذا لحم وهذا دم . مرفوعة . راجع ج ٢ كما باب ٧ من الاطعمة ص ١٥٣ ، و ج ٢ التهذيب باب الذبائح ص ٣٠٠ ، و ج ١١ الوافي باب ١٥ من المطاعم ص ٢٠ ، و ج ٣ ثل باب ٣٠ ما يحرم من الذبيحة من الاطعمة المحرمة ، أقول : النخاع مثلثة الخيط الابيض في جوف الفقار ينحدر من الدماغ ويتشعب منه شعب في الجسم كما في القاموس ، والخصى كبدى جمع خصية كبدية ، الغدد كغرف جمع غدة كغرفة لحم أسود يستصحب الشحم ، اللكع بضم اللام وفتح الكاف اللثيم واللاحق ، والتور إناء يشرب فيه ، ومرس الشيء في الماء انقائه فيه وتليينه باليد .

(١) ص ٦ .

(٢) سورة الانعام آية ١٤٦ أو دما مسفوحا .

(٣) ابن مرار عنهم «ع» قال : لا يؤكل مما يكون في الابل الى أن قال الطحال —

اخرى لأنه دم إلا أنه مع ذلك لانسلم دلالة المرفوعة على أزيد من حرمة بيعه للاكل فقط تكليفا ، أو وضعاً أيضاً ، كما نبه على ذلك العلامة الانصاري « ره » وقال فالظاهر إرادة حرمة البيع للاكل ولا شك في تحريمه لما سيجيء من أن قصد المنفعة المحرمة في المبيع موجب لحرمة البيع بل بطلانه ، وأما حرمة بيعه لغير الاكل فلا دلالة عليه من الرواية لأوضعا ولا تكليفاً ، والشاهد لذلك أنه لا ريب في جواز بيع الامور المذكورة فيها لغير الاكل كاطعام الحيوان ونحوه .

تذكرة

ربما يتوهم ان بيع الدم لما كان اعانة على الاثم فيكون محرماً لذلك ، وفيه مضافا الى ما سيأتي من عدم الدليل على حرمتها ، ان النسبة بينها وبين بيع الدم هو العموم من وجه ، فإنه قد يشتره الانسان لغير الاكل كالصبيغ والتسميد ونحوهما ، فلا يلزم منه إعانة على الاثم بوجه ، وعلى تقدير كونه اعانة على الاثم فالنهي إنما تعلق بعنوان خارج عن البيع فلا يدل على الفساد .

تذكرة اخرى

قد استدلل العلامة المامقاني على حرمة بيعه بما دل من الكتاب (١) والسنة (٢) على تحريم الدم بضميمة قوله «ع» ان الله اذا حرم شيئا حرم ثممه .
(وفيه) مضافا الى ما تقدم في النبوي ، ان المراد من تحريم الدم في الكتاب والسنة إنما هو تحريم أكله وقد عرفت مراراً أنه لا ملازمة بينه وبين حرمة الثمن .
(قوله : الرابعة لاشكال في حرمة بيع المني . أقول) قبل التعرض لبيان جهات المسألة وأحكامها لابد وأن يعلم ان المني إنما يطلق على ماخرج من المخرج واريق كما ذكره بعض

— لأنه دم ، مجهولة لاسماعيل بن مرار . راجع المصادر المذكورة عند ذكر رواية الواسطي (١) سورة البقرة آية ١٦٩ إنما حرم عليكم الميتة والدم . وسورة المائدة آية ٥ حرمت عليكم الميتة والدم .

(٢) راجع ج ١١ الوافي ص ٢٠ ، وج ٣ ثل باب ٣٠ مايحرم من الذبيحة من الاطعمة المحرمة ، وج ٢ كا ص ١٥٣ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠٠ .

أهل اللغة (١) في وجه تسميته ، وهذا بخلاف عسب الفحل فإن له معانٍ عديدة ، والذي يناسب منها المقام أربعة ، الطروقة ، وماء الفحل في الأصلاب ، واجرة الضراب ، وإعطاء الكراء على الضراب ، فإن أريد منه المعنيين الآخرين فيكون ذلك بنفسه مورداً للنهي في الروايات الناهية عنه ، وإن أريد المعنيين الأولين فيكون الذي في الحديث بتقدير المضاف ، فالتقدير في نهى رسول الله وصى ، عن عسب الفحل أنه نهى عن بيعه أو عن كرائه ، وقد نص على ذلك كثير من اللغويين (٢) ولكن الغرض في ما نحن فيه هو الكسب كما أشير إليه في النبوي الآتي ولعل الوجه في أفراد المصنف وبعض آخر عسب الفحل عن المني هو الفرق المذكور بينها .

(١) وفي المصباح المني معروف ، وأمنى الرجل إمناء أراق منيه . وفي الجمع قوله تعالى من نطفة إذا تمنى قيل أي تدفق في الرحم يقال أمنى الرجل يعني إذا أنزل المني ، ومنى كالي موضع بمكة فقيل سمي به لما يمني من الدماء أي يراق . وفي ج ١٠ تاج العروس ص ٣٤٨ استمنى طلب خروجه واستدعاه .

(٢) - في ج ١ تاج العروس ص ٣٨٠ العسب ضراب الفحل وطرقه ، أو العسب مأوأة أي الفحل فرسا كان أو بعيراً ، أو نسله يقال قطع الله عسبه أي مأوأة ونسله ، والعسب الولد ، والعسب إعطاء الكراء على الضراب ، وهو أيضاً اسم للكراء الذي يؤخذ على ضرب الفحل ، والفعل كضرب يقال عسب الفحل الناقة يعسبها عسباً إذا طرقها ، وعسب الفحل يعسبه إذا كراه ، وهو منهي عنه في الحديث ، أو أن الذي في الحديث بحذف المضاف تقديره نهى عن كراء عسب الفحل ، وإنما نهى عنه للجبال .

وفي الجمع عسب الفحل اجرة ضرابه ، ومنه نهى عن عسب الفحل ، وعسب الفحل مأوأة فرسا كان أو بعيراً أو غيرها ، ولم يذعن عنه وإنما أراد النهي عن الكراء الذي يؤخذ عليه للجبال .

وعن الجمهرة نهى عن عسب الفحل أي لا يؤخذ لضرابه كراء . وعن نهاية ابن الأثير نهى عن عسب الفحل عسب الفحل مأوأة ، وعسبه أيضاً ضرابه ، وإنما أراد النهي عن الكراء . وعن فائق الزمخشري النبي ص نهى عن عسب الفحل أي عن كراء قرعه ، والعسب القرع ، والفرق بينه وبين الملاقيح أن المراد بها النطفة بعد استقرارها في الرحم ، والعسب الماء قبل استقرارها . وعن المصباح عسب الفحل الناقة عسباً من باب ضرب طرقها ، وعسبت الرجل عسباً أعطيته الكراء على الضراب ، ونهى عن عسب الفحل وهو على حذف مضاف والأصل عن كراء عسب الفحل .

ثم ان تحقيق الكلام في هذه المسألة يقع في ثلاث جهات : الاولى في بيع المني اذا وقع في خارج الرحم ، والثانية في بيعه بعد وقوعه فيه ويسمى بالملاقيح ، والثالثة في بيع ماء الفحول في أصلابها ويسمى بعسب الفحل .

أما الجهة الاولى فحكم المصنف بحرمه بيعه لنجاسته ، وعدم الانتفاع به اذا وقع في خارج الرحم ، وكذلك يحرم بيعه عند كل من يرى النجاسة مانعة عن البيع ، ومنهم المالكية والحنابلة (١) غير الشافعية فانهم وإن ذهبوا الى مانعية النجاسة عن البيع إلا أنهم يرون طهارة المني في بعض الصور (٢) أما النجاسة فظهر ما في مانعيتها عن البيع من المسائل المتقدمة ، وأما عدم الانتفاع به لما نعتته عنه فتوقف على أمرين : الاول إثبات حرمة الانتفاع به اذا وقع في خارج الرحم ، والثاني اعتبار المالية في البيع ، فبانتفاء أحدهما يثبت جواز بيعه ، وحيث عرفت وستعرف عدم اعتبار المالية فيه فيحكم بجواز بيعه في هذه الصورة ، على انه لو تم ذلك لمنع عن بيعه وضعا فقط كما هو واضح .

وأما الجهة الثانية في التذكرة (٣) لانعرف خلافا بين العلماء في فساد بيع الملاقيح للجهالة وعدم القدرة على التسليم :

ولكن التحقيق أن يقال انه ان قلنا بتبعية النماء للحيوان كما هو الحق فبمجرد وقوع المني في الرحم يصير ملكا لملك الحيوان بالتبعية لكونه جزء منه ، كما كان قبل ذلك جزء من الفحل وملكاً لملكه بالتبع ، وعلى هذا فلا يجوز بيعه لأمن صاحب الانثى ، ولا من غيره ، وإن قلنا بعدم الجزئية والتبعية ، بل بكونه كالبذر المغروس في أرض الغير ، فالظاهر جواز بيعه مطلقا سواء كان من صاحب الانثى أو من غيره حتى بناء على اعتبار المالية في العوضين ، لكونه مالا في هذه الصورة فتجوز المعاوضة عليه ، وأما منع جواز بيعه حينئذ لنجاسته كما في المتن فمن العجائب كيف فانها منتفية قطعا اذا خرج من الباطن الى الباطن ، على انها لو كانت مانعة لمنعت عن بيعه لأجل المنافع التي تتوقف على عدمها لمطلقا على انك عرفت عدم مانعيتها عن البيع ، وستعرف اعتراف المصنف بذلك في بيع الميتة فانه قال

(١) ج ٣ فقه المذاهب ص ٣٣١ و ص ٢٣٢ :

(٢) الشافعية قالوا بطهارة مني الآدمي حيا وميتا إن خرج بعد استكمال السن تسع سنين .
الخراج على صورة الدم اذا كان خروجه على هذه الحالة من طريقه المعتاد وإلا فتجس
المني مني غير آدمي لأنه أصل للحيوان الطاهر إلا مني الكلب .
المذاهب ص ٣٣١ :

(٣) ج ٣ فقه المذاهب ص ٣٣١ :

فبجرد النجاسة لا تصلح علة لمنع البيع لولا الاجماع على حرمة بيع الميتة .
 واما الجهالة وعدم القدرة على التسليم فلا تكونان مانعتين عن بيع الملاقيح ، لانها
 لا تختلف قيمتها باختلاف الكم والكيف ، وأن تسليم كل شيء بحسب حاله وهو في المني وقوعه
 في الرحم فهو حاصل على الفرض ، وبعبارة اخرى ان الجهالة وعدم القدرة على التسليم إنما
 تمنعان عن البيع لاجل الغرر المنهي عنه في البيع كما يأتي في البيع الغرري ، ففي بيع الملاقيح
 ليس غرر لامن ناحية الجهالة ولا من ناحية عدم القدرة على التسليم .

ولكن الذي يسهل الخطب ان السيرة القطعية من العقلاء والمتشعبة قائمة على تبعية النتائج
 للامهات في الحيوانات ، وقد أمضاها الشارع فلا يمكن التخطي عنها ، كما ان الولد للفراش
 في الانسان بالنص والاجماع القطعيين ، ومن هنا يعاملون مع نتاج الحيوانات معاملة انك
 حتى مع العلم بأن اللقاح حصل من خل شخص آخر ، وإلا فكان اللازم عليهم اما رد النتاج
 الى صاحب الفحل ان كان معلوما أو المعاملة معه معاملة مجهول المالك أن كان المالك مجهولا
 وهذا شيء لا يتفوه به ذو مسكة ، واما دعوى الاجماع التعبدية على البطلان فدعوى جزائية بعد
 العلم ولا أقل من الاحتمال بكونه مستنداً الى الوجوه المذكورة لبطلان بيع الملاقيح وقياس
 ذلك بالبذر المغروس في أرض الغير باطل بعد قيام الدليل على الفرق .

وأما الجهة الثالثة فقد وقع الخلاف بين الفقهاء في حرمة بيع عسب الفحل ، قال في
 التذكرة بعد كلامه المتقدم في الجهة الثانية يحرم بيع عسب الفحل وهو نطفته لانه غير
 متقوم ولا معلوم ولا مقدور عليه ولا نعلم فيه خلافاً . وقال في الخلاف (١) إجارة الفحل
 للضراب مكروه وليس بمحظور وعقد الاجارة عليه غير فاسد ، ثم ادعى الاجماع على
 الكراهة . وفي المستند (٢) حكم بكراهة اجرة الضراب وحمل عليها الاخبار الناهية عنها
 للاجماع وهكذا وقع الخلاف في ذلك بين العامة (٣) .

(١) ج ١٠ ص ٢٢٢ .

(٢) ج ٢ ص ٣٣٠ .

(٣) في ج ١ الخلاف ص ٢٢٢ قال مالك يجوز ولم يكرهه ، وقال أبو حنيفة والشافعي
 ان الاجارة فاسدة ، والاجارة محظورة .

وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٦٩ عن الحنفية وأما الاعيان التي لا يصح استئجارها باتفاق
 فيها نذر المذكور من الحيوانات على انائها ، فلا يحل لأحد أن يؤجر ثوره ليحبل بقره غير
 ولا يؤجر حمارة ليحبل حمارة الثير وهكذا ، لأن إحتبال الحيوان غير مقدور عليه فلا يصح —

ثم إن تحصيل الجبهة يقع في مقامين : الأول من حيث القواعد والثاني بحسب الروايات أما الأول فقد استدل على بطلان المعاملة على عسيب الفحل بالبيع أو بالاجارة بوجوه الأول بمخالته . وفيه انه لم يرد نص ولا انعقد اجماع على اعتبار العلم بعوضي المعاملة ليلزم من جهاتهما بطلانها بل إنما نعتبر ذلك فيها من جهة الفرر المرتفع بالعلم بالطروقة والاجتماع فان الغرض من المعاملة على عسيب الفحل هو ذلك .

الثاني بعدم القدرة على التسليم بدعوى ان إحبال الحيوانات غير مقدور عليه فلا تصح الاجارة عليه لان ذلك ليس في وسعه والموجود في أصلاب الفحول أيضا غير مقدور على تسليمه فلا يصح بيعه . وفيه ان اعتبار ذلك في المعاملة أيضا من جهة الفرر فحيث كان النظر في ذلك الى الطروقة والاجتماع فيرفع الفرر عنها فان تسليم كل شيء بحسبه كما عرفت في الجبهة الثانية والثالث بعدم كون مافي أصلاب الفحول مالا لكونه ماء مهيئا لقيمة له فيكون العقد عليه باطلا ، وفيه مضافا الى عدم اعتبار المالية في عوضي المعاملة . ان قوامها إنما هو باعتبار العقلاء ورغبتهم ، فلا شبهة في ترتب الغرض المهم على مافي أصلاب الفحول ، على انه لو تم شيء من تلك الوجوه لدل على الحرمة الوضعية دون التكليفية ، وأما توهم مانعية النجاسة عنها هنا لتكون دليلا على الحرمة التكليفية فلما لا يصبى اليه ، فانه مع تسليم مانعيتها عن المعاملة فلا دليل على نجاسة مافي الأصلاب .

وأما المقام الثاني فالروايات الواردة هنا على طائفتين : الأولى (١) تدل على حرمة بيع — ناجيره . وفي ص ١٩٤ عن الحنابلة ومن الأشياء التي لا تصح إجارتها ذكور الحيوانات التي تستأجر لإحبال اثناها ، فلا يحل استئجار ثور ليحبل بقرة ، ولا جملا ليحبل ناقة وهكذا ، لأن المقصود من ذلك إنما هو منيه وهو محرم لقيمة له فلا يصح الاستئجار عليه . وفي ج ٢ سبل للسلام للصنعاني ص ٣٢٩ وعن ابن عمر قال نهى رسول الله ص عن عسب الفحل وفيه وفيما قبله دليل على تحريم استئجار الفحل للضراب والاجرة جرام ، وذهبت جماعة من السلف الى انه يجوز ذلك إلا انه يستأجره للضراب مدة معلومة أو تكون الضرابات معلومة ، وحملوا النهي على التنزيه وهو خلاف أصله .

وفي ج ١٥ المبسوط لمحمد الشيباني ص ٨٣ والمراد بعسب التيس أخذ المال على الضراب وهو إنزاع الفحول على الاناث وذلك حرام .

وفي ج ١٦ ص ٤١ واذا استأجر فلا لينزيه لم يجوز .

(١) في حديث ان رسول الله ص نهى عن خصال تسعة عن عسيب الدابة يعني كسب الفحل . وعن خاتم الذهب وعن لبوس ثياب القسي وهي ثياب ينسج بالشام . ضعيفة لأبي —

جواز المعاوضة على عسب الفحل

عسب الدابة وإكراهها على الضراب ، وإن ثمن ذلك عسب ، ويدل عليه بعض طرق العامة أيضا (١) .

الثانية (٢) تدل على جواز إكراه التيوس ونفي البأس عن اخذ اجورها .
بينها هو حمل الطائفة الاولى المانعة على الكراهة ، ولا يمنع عن ذلك إطلاق السند .
عسب الفحل في رواية الجعفریات ، فأنت قد عرفت في بيع العذرة إطلاقه على الصكرادة
الاصطلاحية في مواضع شتى

لا يقال ان النبوي ورواية الجعفریات بنفسها ظاهرتان في الكراهة المصطلحة لاشتغالها على
ماليس بمحرم قطعا ، فانه ذكر المنع في الجعفریات عن بيع جلود السباع وأجر القاري مع أنها
ليسا بمحرمين جزما ، وفي النبوي نهى عن لبس ثياب ينسج بالشام مع عدم ثبوت حرمة ،
على أن النبوي كرسلة الصدوق ودعائم الاسلام والمنقول من طرق العامة ضعيفة السند .
فانه يقال أن ثبوت الترخيص في بعض الامور المذكورة فيها بدليل خارجي لا يوجب
ثبوته في غيره ، كيف وقد ثبت في الشريعة المقدسة استحباب بعض الأغسال كغسل الجمعة
— الخطاب راشد المنقري وابي عروبة . راجع ج ٢ ثل باب ٣٧ تحريم أجر الفاجرة
مما يكتسب به ، وج ٢٣ البحار ص ١٤ ، الصدوق قال نهى رسول الله عن عسب الفحل
وهو أجر الضراب ، رسالة ، راجع ج ٢ ثل باب ٣٩ كراهة اجرة فحل الضراب مما يكتسب
به ، وج ١٠ الوافي باب ٣١ ص ٣١ والنقيه ص ٢٧١ ، وفي ج ٢ المستدرک ص ٢٢٦ عن
الجعفریات عن علي *ع* قال من السحت ثمن اللقاح وعسب الفحل وجلود السباع . موثقة .
وفي ج ٢ المستدرک ص ٢٧٧ دعائم الاسلام ان رسول الله ص نهى عن عسب الفحل .

(١) ابن عمر قال نهى النبي ص عن عسب الفحل ، راجع ج ٣ صحيح البخاري باب
عسب الفحل من الاجارات ص ١٢٣ ، وفي ج ٢ سبل السلام ص ٣٢٨ عن جابر قال نهانا
رسول الله ص عن بيع ضراب الجمل ، وفي ج ١٥ المنسوط للشيباني ص ٨٣ عن أبي نعيم
عن بعض أصحاب النبي ص ان رسول الله نهى عن عسب التيس . وفي ج ٦ السنن الكبرى
للبيهقي ص ٦ عن أبي هريرة نهى عن عسب الفحل .

(٢) حنان بن سدير قال دخلنا على أبي عبد الله *ع* ومعنا فرقد الحجام فقال له ان لي
تيساً أكرهه لما تقبل في كسبه قال كل من كسبه فانه لك حلال . ضعيفة اسمعيل بن زياد .
معاوية بن عمار عن أبي عبد الله *ع* في حديث قال قلت له أجر التيوس قال ان كانت
العرب لتعابر به رداً بالبأس . موثقة . راجع ج ٢ ثل باب ٣٦ كراهة اجرة فحل الضراب مما
يكتسب به ، وج ١٠ الوافي ص ٣١ ، وج ١٠ الكافي ص ١٣٠ ، وج ٢ التهذيب ص ١٠٧ .

والعيدين وغيرها مع أنها ذكرت في جملة من الروايات (١) في عداد الأغسال الواجبة كغسل الجنابة والميت ومس الميت ، نعم لم تثبت من تلك الروايات المانعة إلا وثيقة رواية الجعفرات على أن النهي عن بيع عسيب الفحل في النبوي لا يوجب حرمة المعاوضة وضعا بل التكسب به حرام تكليفاً ، والشاهد على ذلك أن في الرواية نهى عما هو حرام بذاته مثل ثمن الكلب وما هو حرام بالعرض مثل خاتم الذهب فإنه ليس بذاته من المحرمات بل لبسه والتختم به حرام ثم لا وجه لحمل الطائفة المانعة على التقية لما عرفت من كون المسألة محل الخلاف بين العامة أيضاً

جواز الانتفاع بالميتة وحرمة بيعها

(قوله : يحرم المعاوضة على الميتة . أقول) تحرير هذه المسألة في مقامين وقد خلط المصنف بينهما ، الأول في جواز الانتفاع بالميتة ، والثاني في حرمة بيعها ، وتقديم الأول ليرتفع عنه أولى من تقديم الثاني وإن عكسه المصنف .

أما المقام الأول فإن مقتضى الأصل الأولى هو جواز الانتفاع بالميتة إلا أن المشهور إنما يحرم حرمة الانتفاع بها في النهاية (٢) بيع الميتة والتصرف فيها والتكسب بها حرام ، وفي المصنف (٣) أنه ف في الميتة يبيع وغيره حرام ، وفي الجواهر لا يجوز الانتفاع بشيء من الميتة إلا في الحياة فضلاً عن التكسب ، وعليه فتاوى أكثر العامة (٤) :

ثم إننا صرف عنان الكلام إلى الروايات الخاصة الواردة في ذلك وهي على طائفتين الأولى في حرمة الانتفاع بالميتة ، والثانية على جواز الانتفاع بها .

أما الأولى فهي متظافرة ، منها مكاتبة قاسم الصيقل (٥) فإنه سأل الإمام «ع» عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله «ع» قال إن الغسل في أربعة عشر موطناً غسل الميت الجنابة وغسل من غسل الميت وغسل الجمعة والعيدين الخبر . راجع ج ١ ثل

في أنواع الأغسال من أبواب الاغسال المسنونة .

في المكاسب المحظورة .

في أول المكاسب .

في ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٣ منع عن بيع جلود الميتة قبل أن تدبغ لأنها ميتة . في ذلك بقوله ص : لا تنتفعوا من الميتة بأهاب .

في ج ٥ سبل السلام ص ٣١٧ نسب إلى الأكثر أنه لا ينتفع من الميتة بشيء إلا بجلدها . ثم يشترط بجرمة بيعها لتحرمتها .

في ج ٥ كاتبت إلى الرضا «ع» في عمل أغناد السيوف من جلود الجر الميتة فيصيب —

عن جواز جعل أغمار السيوف من جلود الجر الميتة . فكتب «ع» فان كان مات قبل أن يذبح ذكيا فلا بأس ، فان مفهومها يدل على حرمة الانتفاع بجلود غير الذكي ، وفيه مضاعف إلى ضعف سندها ، أن مناط المنع فيها عن عمل أغمار السيوف من جلود الجر الميتة ، ليس إلا من جهة إصابتها الثوب الذي يصلى فيه السائل ، ومن هنا أمره الرضا (ع) بأن يتخذ ثوبا لصلاته ، وأما أصل الانتفاع بها بعمل الأغمار منها فهو مسكوت عنه فيبقى تحت أصالة الاباحة ، بل يمكن أن يقال أن الرواية تدل على جواز الانتفاع بالميتة ، وذلك لأن السؤال فيها إنما ورد عن أمرين : أحدهما عمل الأغمار من جلود الجر الميتة ، والثاني إصابتها الثوب فجواب «ع» عن الثاني دون الأول ليس إلا تقريراً لجواز الانتفاع بالميتة ، وإلا فكان سكوتُه عنه مبيح كونه في مقام البيان بخلاف المقصود ، ومن هنا يعلم الوجه في قول أبي جعفر الثاني «ع» (إن كان مات بعد أن يذبح ذكيا فلا بأس) إذن فلا بد من جعلها من جملة ما يدل على جواز الانتفاع بها دون العكس .

ومنها رواية الوشا (١) فانه «ع» قد منع فيها عن استصحاب الاليات البانية من الغنم الحي فانه يستلزم إصابتها اليد والثوب وهو حرام .

(وفيه) انه لما لم يكن إصابتها اليد والثوب للميتة ، وسائر النجاسات ، بل تلوث تمام البدن بها ، حراماً قطعاً ، فلا بد إما من أخذ التحريم في قوله «ع» (وهو «ع» ام) إرشاداً إلى النجاسة كما في الحدائق ، أو إلى المانعة عن الصلاة ، أو إلى صورة المعام بها معاملة المذكي بل عدم تعرضه لحكم الانتفاع بها بالاستصحاب المسئول عنه ، وتصديه لبيان نجاستها أو مانعيتها عن الصلاة أدل دليل على جواز الانتفاع بها دون العكس ، . ناذ ذلك ولحسن

— ثيابي فاصلي فيها فكتب «ع» إلي اتخذ ثوبا لصلاتك فكتبت إلى أبي جعفر الثاني «ع» أخ فكتب «ع» فان كان مات بعد أن يذبح ذكيا فلا بأس . ضعيفة لقاسم ومعلل البصري . راجع ج ١ ، ثل باب ٤٩ انه لا يستعمل من الجلود وباب ٣٤ نجاسة الميتة من أبواب النجاسات . وج ١ ، كا ص ١١٣ وج ٤ الوافي ص ٣٢ .

(١) الحسن الوشا قال سألت أبا الحسن «ع» فقلت جعلت فداك ان أدل الجبل نكاحاً عندكم إليات الغنم فيقطعونها فقال حرام هي - في الوافي هي ميت - نقلت جملتها فداك فيستصبح بها فقال أما علمت انه يصيب اليد والثوب وهو حرام . ضعيفة لمعلل البصري . المراد بالحرام الأول هو الحرام الاصطلاحي . راجع ج ٣ ، ثل باب ٣١ ان ما قطع من الأمان الزنم من الأطعمة الحرة ، وج ٢ ، كا ص ١٥٤ ، وج ٢ التهذيب ص ٢٠١ ، وج ١١ ، الوافي ص ٢٠١ .

لا بد من الإفتصار فيها على موردها أعني صورة أصابتها اليد والثوب ، إلا أن يتمسك في غير موردها بعدم القول بالفصل . نعم وفي دلالة الروايات المروية عن الكاهلي (١) وعلي بن المغيرة (٢) والجرجاني (٣) وساعة (٤) وغيرها (٥) على حرمة الانتفاع بالميتة غنى وكفاية ، وقد ذكر ذلك في أحاديث أهل السنة (٦) أيضا .

(١) قال رجل أبا عبد الله ع * وكنت عنده يوما عن قطع إليات الغنم إلى أن قال ع * إن في كتاب علي ع * أن ما قطع منها ميت لا ينتفع به . ضعيفة لسهل بن زياد . راجع ج ٣ ثل باب ٣٠ أن ما قطع من الأعضاء من أبواب الذبائح ، والفقهاء ص ٣٠٢ ، وج ٢ يب ص ٣٠١ ، وج ٢ كا ص ١٥٣ ، وج ١١ الوافي ص ٢٠ .

(٢) قال قلت لأبي عبد الله ع * جعلت فداك الميتة ينتفع منها بشيء فقال لا . الخبر . موثقة . راجع ج ١ كا باب ٦٠ اللباس من الصلاة ص ١١١ ، وج ١ ثل باب ٦٦ عدم طهارة جلد الميتة من أبواب النجاسات ، وج ٣ ثل باب ٣٣ تحريم استعمال جلد الميتة من الأطعمة المحرمة ، وج ٢ كا ص ١٥٥ ، وج ١١ الوافي ص ١٩ .

(٣) عن أبي الحسن ع * قال كتبت إليه أسأله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكياً فكتب ع * لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب . الخبر . ضعيفة لمختار بن محمد بن المختار ، راجع ج ٣ ثل باب ٣٢ ما لا يحرم الانتفاع به من الميتة من الأطعمة المحرمة ، وج ١١ الوافي ص ١٩ ، وج ٢ كا ص ١٥٥ ، وفي القاموس الاهاب ككتاب الجلد أو ما لم يدبغ ج آهة ، وفيه أيضا العصب محركة أطناب المفاصل وعصب اللحم كفرح كثر عصبه .

(٤) قال سألته عن جلود السباع أينتفع بها فقال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده وأما الميتة فلا . موثقة . راجع ج ٢ التهذيب ص ٣٠٢ ، وج ٣ ثل الباب ٣٣ المتقدم من الأطعمة المحرمة ، وج ١ ثل باب ٤٩ انه لا يستعمل من الجلود ، من النجاسات ، وج ١١ الوافي ص ٢٠ . (٥) في ج ٣ المستدرک ص ٧٧ عوالي اللثالي صح عنه ص انه قال لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب . مرسله .

وفي دعائم الاسلام عن علي ع * قال سمعت رسول الله ص يقول لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عظم ولا عصب .

(٦) عن رسول الله ص أن لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب .

وفي رواية أخرى ، أن لا تستمتعوا ، راجع ج ١ السنن الكبرى للبيهقي ص ١٤ و ص ١٥ .

ترتيب أيضا أحاديث آخر تدل على جواز الانتفاع بجلود الميتة بعد الدبغ وذلك لذهابهم

عن أبيه .

وأما الطائفة الثانية فهي أيضا كثيرة منسفيضة منها روايتي الصيقل والوشا المتقدمين ومنها رواية أبي القاسم الصيقل وولده (١) وقد ظهر وجه الاستدلال بها من رواية الصيقل المتقدمة ، على أن إصرار السائل في هذه الرواية على الجواب بقوله (ونحن محتاجون الى جوابك في هذه المسألة ياسيدنا لضرورتنا اليها) أدل دليل على جواز الانتفاع بالميتة ، فان سكوتة *ع* عن حكم المسألة مع إصرار السائل على الجواب تقرير على ذلك بلا ارتياب .

ومنها رواية البرنظي (٢) التي تدل على جواز الاستصباح بما قطع من إليات الغنم . ومنها (٣) ما عن علي بن الحسين *ع* فانه كان يلبس القرو المجلوب من العراق وينزعه وقت الصلاة ، ففعله هذا يدل على جواز الانتفاع بالميتة إلا فيما يكون مشروطا بالطهارة ، والوجه في كون ذلك القرو العراقي من جلود الميتة هو نزعه في الصلاة ، إلا أن يقال ان

(١) قال كتبوا الى الرجل «ع» جعلنا الله فداك انا قوم نعمل السيوف وليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها ونحن مضطرون اليها وإنما علاجنا من جلود الميتة من البغال والحمير الأهلية لا يجوز في أعمالنا غيرها فيحل لنا عملها وشرائها وبيعها ومسها بأيدينا وثيابنا ونحن نصلي في ثيابنا ونحن محتاجون الى جوابك في هذه المسألة ياسيدنا لضرورتنا اليها فكتب «ع» اجعلوا ثوبا للصلاة . مجهولة لأبي القاسم الصيقل . راجع ج ٢ التهذيب ص ١١٣ ، و ج ١٠ الوافي ص ٤٢ .

(٢) محمد بن ادريس في آخر السرائر نقلا عن جامع البرنظي صاحب الرضا «ع» قال سألت عن الرجل تكون له الغنم يقطع من إلياتها وهي أحياء أ يصلح له أن ينتفع بما قطع قال نعم يذبيها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها . موثقة . راجع ج ٢ ثل باب ٣٣ جواز بيع الزيت مما يكتسب به .

(٣) عن أبي بصير قال سألت أبا عبد الله «ع» عن الصلاة في القراء فقال كان علي بن الحسين «ع» رجلا صردا لا تدفعه فراء الحجاز لأن دباغتها بالقرظ فكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلهم بالفرو فيلبسه فاذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي تحته الذي يليه فكان يسأل عن ذلك فقال ان أهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكاته . ضعيفة لمحمد بن سليمان الديلمي . راجع ج ١ كآباب ٦٠ اللباس من الصلاة ص ١١٠ و ج ١ التهذيب ص ١٩٣ ، و ج ١ ثل باب ٦١ عدم طهارة جلد الميتة من أبواب النجاسات و ج ٥ الوافي ص ٦٧ ، وفي القاموس صرد كفرح وجد البرد سريعا ، وفيه أيضا الدفء بالكسر ويعرك نقيض حدة البرد وأدفاه ألبسه الدفاء ، وفيه أيضا القروط محركة ورق السلم وأديم مقروط دنيغ به .

لبسه سلام الله عليه إنما كان في مورد الأخذ من يد المسلم ومعه يحكم بالتذكية وعدم كون الجلد من الميتة ، إذن فلا مانع من الصلاة فيه فضلا عن لبسه في غيرها ، فلا مناص من حمل فعله عليه السلام على الاحتياط من جهة عدم اقتران صلاته التي هي معراج المؤمن بلبس الميتة الواقعية ، وعليه فلا تبقى للرواية دلالة على جواز الانتفاع بالميتة في نفسها ، إلا أن يقال ان الاحتياط إنما يجري في حق من كان جاهلا بالأحكام الواقعية والموضوعات الخارجية وأما العالمين بالواقعات بل بمقاييق الأشياء ، والامور الكائنة والعوالم الكونية ، فلا يجري الاحتياط في حقهم كالأئمة المعصومين عليهم السلام .

على ان العمل بالاحتياط يقتضي أن لا يلبسه في غير حال الصلاة أيضا . فان الانتفاع بالميتة لو كان حراما فانما هو حرام واقعي تكليفي فلا يختص بحال الصلاة فقط ، نعم ان ما يختص بالصلاة هي الحرمة الوضعية وأنها تبطل اذا وقعت في الميتة ، إلا أن يؤم أن عدة غرضه «ع» من ذلك الاحتياط . هو انخفاض صلاته عن احتمال البطلان ، واما الاحتياط في غير حال الصلاة فليس بمنحط لأنظرة «ع» ولكنه بما لا يمكن التفوه به في حق الملتزم بالشرع من غير المعصومين فكيف ممن كان معدن العصمة ، إلا أن الذي سهل الخطب أن الرواية ضعيفة السند فلا تكون قابلة للبحث عن دلالتها على المطلوب وعدمها .

ومنها رواية شعبة (١) فانها تدل على جواز الانتفاع بالكميخت وهو جلد الميتة اذا كان مملوحا .

اذا عرفت هاتين الطائفتين المانعة عن جواز الانتفاع بالميتة والمجوزة له فتعرف وقوع المعارضة بينهما ، وبما ان هذه الروايات المجوزة لذلك صريحة في جواز الانتفاع بها في غير ما اشترطت فيه التذكية ، فرفع اليد عنها عن ظهور تلك الروايات المانعة ، فتقيد بغير ذلك وبصورة الانتفاع بها مثل المذكي ، أو تحمل الطائفة المانعة على الكراهة كما هو مقتضى الجمع العرفي بين الدليلين المتنافيين ، ويدل على الوجه الأول من الطائفة المرخصة خبر أبي القاسم الصبقل ، فان فيه قرر الامام «ع» جواز الانتفاع بجلود الميتة في غير الصلاة حيث أمر السائل ياخذ الثوب لصلاته ، وأما دعوى اختصاص موارد الطائفة المجوزة بالجلود والاليات فهي دعوى جزافية لعدم القول بالفصل في أجزاء الميتة قطعاً .

(تلويح) قد توهم بعضهم حملها على التقية لتخيل ذهاب العامة إلى جواز الانتفاع بها .

(١). قال سألته عن جلد الميتة المملوح وهو الكميخت فرخص فيه الخبر . موقفة .

راجع ج ٣ ثل باب ٣٣٣ تحريم استعمال جلد الميتة من الأطعمة المحرمة ، وج ١١ الوافي

ص ٢٠ . وج ٢ التهذيب ص ٣٠٢ .

وفيه أنك عرفت في أول المسألة تصریح بعضهم بذهاب أكثرهم الى حرمة الانتفاع بالميتة حتى يجلودها قبل الذبح ، وقد ورد ذلك في أخبارهم أيضا كما عرفت عند التعرض للطائفة المانعة ، ومن هنا منعوا عن بيع الميتة وجلودها قبل الذبح وأيضاً عللوا (١) جريمة بيع الميتة بانعدام ركن البيع فيه الذي هو مبادلة مال بمال بدعوى أنها لاتعد مالا عند من له دين سهاوي فلو كان الانتفاع بها جائزاً عندهم لما نفوهوا بذلك التعليل العليل لدوران مالية الأشياء وجوداً وعدمها مدار جواز الانتفاع بها وحرمة .

(تلويح آخر) قال المحقق الايرواني «ره» وأحسن جمع بينها وبين الطائفة المانعة عن الانتفاع حل المانعة على صورة التلويث .

وفيه أنك قد عرفت عند التكلم في رواية الوشا أن تلويث اليد بل تلويث جميع البدن بالنجاسات ليس من المحرمات ، إذن فلا وجه لحل الطائفة المانعة على صورة التلويث ، وأما ما تخيله بعضهم من تخصيص المجوزة بالأجزاء التي لاتحلها الحياة كالصوف والقرن والانفحة والتاب والخافر وغيرها من كل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي ، وحل المانعة على غيرها ، فهو تخيل فاسد وذلك لأن صدق الميتة عليها بمنوع جداً ، على أن هذا الجمع مناف لصراحة ما يدل على جواز الانتفاع بها كما عرفت .

حرمة بيع الميتة

وأما المقام الثاني المشهور بل المجمع عليه بين الخاصة والعامة هي حرمة بيع الميتة وضماً وتكليفاً قال في المستند (٢) حرمة بيعها وشرائها والتكسب بها إجماعي وكذلك في التذكرة (٣) بل في رهن الخلاف (٤) أنها لا تملك ، وقد تقدم في المقام الاول تحريم بيعها ، من النهاية ، والمراسم ، والجواهر : وشرح فتح القدير ، وسبل السلام ، وفي الفقه على المذاهب (٥) المالكية قالوا : لا يصح بيع النجس كعظم الميتة وجلدها ولودغ لانه لا يظهر بالذبح . وإلحابة قالوا : لا يصح بيع الميتة ولا بيع شيء منها ، وكذلك عند الشافعية ، والحنفية .

والذي استدل أو يمكن الاستدلال به على هذا الرأي وجوه ، الاول قيام الاجماع على ذلك كما سمعته عن بعضهم ، وفيه لو سلمنا قيام الاجماع المحصل في المقام أو حجية المنقول منه فلا نسلم كونه تعديداً محضاً وكاشفاً عن رأي الحجة «ع» أو عن دليل معتبر ، للاحتيال بل الاطمينان بأن مدرك المجمعين هو الوجوه المذكورة لعدم جواز بيعها وبيع كل نجس .

(١) راجع ج ٥ شرح فتح القدير ص ١٨٦ . (٢) ج ٢ ص ٣٣٣ .

(٣) ج ١ ص ٣ من البيع . (٤) ج ١ ص ٢٣٣ . (٥) ج ٢ ص ٢٣١ .

كما عرفت في المسائل المتقدمة .

الثاني دعوى حرمة الانتفاع بها فانها تستلزم سلب المالية عنها المعتبرة في العوضين بالاجماع إذن فتدخل المعاملة عليها تحت عموم النهي عن أكل المال بالباطل ، وفيه انه بعدما أثبتنا في المقام الاول جواز الانتفاع بها ، وعرفت في بيع الابوال وستعرف في أول البيع عدم اعتبار المالية في العوضين ، وكفاية الاغراض الشخصية العقلانية في صدق المالية على تقدير اعتبارها لكون تلك الاغراض موجبة لخروج المعاملة من السفهائية ، مع عدم الدليل على بطلانها ، فلا وجه لهذا التوهم ، وأما عموم آية النهي عن أكل المال بالباطل فغير شامل لشرائط العوضين لكونها ناظرة الى بيان أسباب التجارة كما تقدم في بيع الابوال .

الثالث انه قامت الضرورة من المسلمين على نجاسة ميتة ماله نفس سائلة ، وبيع النجس محظور ، وفيه أنها وإن ذكرت في رواية تحف العقول ، ولكن مضافا الى ما تقدم فيها من الوهن ، أنها لاتدل إلا على حرمة بيع الميتة النجسة والمدعى أعم من ذلك ، وقد اعترف المصنف هنا بعدم مانعية النجاسة عن البيع على خلاف ما تكرر منه سابقا من جعلها مانعة عنه وقال (فجرد النجاسة لاتصلح علة لمنع البيع لولا الاجماع على حرمة بيع الميتة) .
الراجح الروايات العامة المتقدمة ، وفيه أنها وإن كانت تدل على حرمة بيعها ، ولكنها لمكان ضعف أسانيدنا لاتفي بالمقصود كما عرفت .

الخامس الروايات الخاصة الواردة في المسألة منها رواية الزنطي المذكورة في المقام الاول فان الامام (ع) وان رخص فيها الانتفاع بالميتة ، ولكنه (ع) منع فيها أيضا عن بيعها بقوله (ولا يبيعها) .

ومنها روايات السكوني (١) والصدوق (٢) والجمعريات (٣) فان جميعها تدل على أن ثمن الميتة من السحت فيكون يبيعها فاسداً .

(١) علي بن ابراهيم عن ابيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله (ع) قال السحت ثمن الميتة الخبر . ضعيفة للنوفلي . راجع ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به وج ٢٣ البحار ص ١٤ ، وج ١ كما باب ٤٢ السحت ص ٣٤٣ ، وج ٢ التهذيب ص ١١٠
(٢) قال (ع) ثمن الميتة سحت . مرسل . وبإسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه (ع) في وصية النبي (ص) لعلي (ع) قال يا علي من السحت ثمن الميتة . قال المحدث النوري في خاتمه ج ٣ المستدرک ص ٥٩٢ رجال سند هذه الوصية مجاهيل لا طريق الى الحكم بصحتها واعتبارها من جهة ، راجع ج ٢ ثل الباب ٣٢ المذكور .

(٣) عن علي (ع) قال من السحت ثمن الميتة الحديث . موثقة . راجع ج ٢ المستدرک .

ومنها رواية علي بن جعفر (١) حيث سأل أخاه «ع» عن بيع جلود ميتة الماشية ولبسها و (قال «ع» لا ولو لبسها فلا يصل فيها) فان الظاهر ان المنع فيها راجع الى البيع واللبس ، ولكنه «ع» بين المانعة عن الصلاة زائداً على المنع في نفسه ، وقد ورد النهي عن بيع الميتة في بعض روايات العامة (٢) أيضا .

وفيه ان هذه الروايات وإن كانت ظاهرة في المنع عن بيعها ، ولكنها معارضة مع ما هو صريح في الجواز كمكتبة الصيقل المتقدمة فان فيها قرر الامام أسئلته عن جواز بيع الميتة من جلود الحمر والبغال وشرائها ومسها فلو لا جوازها لكان تقريره «ع» لتلك الأسئلة وسكوته عن بيان حكمها إغراء بالجهل وتأخيراً للبيان عن وقت الحاجة ، وبضميمة عدم القول بالفصل بين مورد المكتبة وغيره يتم المطلوب ، ويؤيد ذلك فعل علي بن الحسين «ع» حيث كان يبعث الى العراق ويحلب القرو منهم فان الظاهر انه «ع» كان يأخذ ذلك منهم بالشراء ، إلا أن يقال ان مقتضى السوق ويد المسلم هي التذكية ، وكيف كان فلا بد في رفع المعارضة بينهما إما من طرح المانعة لموافقتها مع العامة لاتفاقهم على بطلان بيع الميتة كما عرفت في أول المسألة ، وإما من حملها على الكراهة برفع اليد عن ظهورها بما هو صريح في الجواز أو على صورة البيع ليعامل معها معاملة المذكي اذا بيعت بغير إعلام ، وإن أبيت عن هذه المحامل كلها فلا بد من الحكم إما بالتخيير فنختار ما يدل على الجواز ، واما بالتساقط فيرجع الى العمومات والاطلاعات ويحكم بصحة بيعها .

(لا يقال) أن تقرير الامام «ع» أسئلته عن الأمور المذكورة وإن كان لا ينكر إلا أنه لأجل إضطرارهم الى جعل أغنام السيوف من جلود الميتة من الحمر والبغال مع عدم وجود معيشة لهم من غير ذلك العمل كما يصرح بذلك مافي سؤالهم (لا يجوز في أعمالنا غيرها) ولا ريب أن الضرورات تبيح المحظورات ، إذن فلا دلالة في المكتبة على جواز بيعها في غير حال الاضطرار .

— ص ٤٢٦ ، ثم الظاهر ان هذه الروايات الأربع كلها روايات واحدة مروية عن علي عليه السلام بطرق متعددة .

(١) قال سألته عن الماشية تكون للرجل فيموت بعضها يصلح له بيع جلودها ودباغها ولبسها قال لا ولو لبسها فلا يصل فيها . مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع ج ٢ ثل الباب ٣٢ المتقدم .

(٢) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ و ج ٣ البخاري باب بيع الميتة عن جابر سمع رسول الله يقول عام الفتح وهو بمكة ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة . الحديث .

(فإنه يقال) لامنشأ لهذا الكلام إلا توهم إرجاع ضمير غيرها في قول السائل (لا يتجوز في أعمالنا غيرها) الى جلود الميتة ولكنه فاسد ، إذ لا خصوصية لها حتى لا يمكن جعل الأغناد من غيرها ، بل مرجع الضمير إنما هي جلود الحمير والبغال سواء كانت من الميتة أم من الذكي ويدل على ذلك قوله «ع» في رواية القاسم الصيقل (فإن كان مانعاً وحشياً ذكياً فلا بأس) إذ لو كانت لجلود الحمير الميتة خصوصية في جعل الأغناد منها لكان هذا الجواب لغواً .

نقد ودفع

قد أشكل المصنف على الرواية بوجهين :

الاول أن الجواب لا ظهور فيه في الجواز إلا من حيث التقرير الغير الظاهر في الرضا خصوصاً في المكائبات المحتملة للتقية . وفيه أولاً أن التقية في المكائبات وإن كانت كثيرة لكونها معرضاً لها من جهة البقاء ، ولكنها في خصوص هذه الرواية غير محتملة لورودها على غير جهة التقية لذهاب أهل السنة بأجمعهم الى بطلان بيع الميتة كما عرفت ، وأعجب من ذلك تشكيكه في كاشفية التقرير عن الرضا وفي كونه من الحجج الشرعية ، مع أنه كسابر الامارات مشمول لأدلة الحجية .

وثانياً ان فعلية التقية إنما هي بفعلية موضوعها ، وأما مجرد الاحتمال فغير قابل لأن يكون موضوعاً لها وسبباً لرفع اليد عن الأدلة الشرعية ، نعم اذا صارت فعلية وجب رفع اليد عما يخالفها مكانة كان أم غيرها .

الثاني ان مورد السؤال إنما يحمل السيف ويبيعها وشرائها لا خصوص الغلاف مستقلاً ولا في ضمن السيف على أن يكون جزء من الثمن في مقابل عين الجلود فغاية ما يدل عليه جواز الانتفاع بجلود الميتة بجعله غمداً للسيف وهو لا ينافي عدم جواز معاوضته بالمال ، وقد تبعه بعض وقال لكن مع احتمال كون المبيع هو السيف والغلاف تابع له بنحو الشرط ..

وفيه ان هذا من الغرائب ، فإن منشأ ذلك حسابان أن الضائر في قول السائل (فيحل لنا عملها وشرائها ويبيعها ومسها بأيدينا) الى السيف . ولكنه فاسد فإنه لا وجه لأن يشتري السيف سيوفاً من غيره ، كما لا وجه لسؤاله عن مسها وإصراره بالجواب عن كلبا سأل ، بل هذه الضائر إنما ترجع الى جلود الحمير والبغال ميتة كانت أم غيرها ، كما يظهر ذلك لمن يلاحظ الرواية ، مع أن من المستبعد جداً بل من المستحيل عادة أن يجدوا جلود الميتة من الحمير والبغال بمقدار يكون واقياً بشغلهم بلا شرائها من الغير ، على أن مقتضى ذلك هي حرمة بيع الغلاف مستقلاً مع انه فاسد إذ ربما تكون قيمة الغلاف أكثر من السيف فكيف يحكم بالتبعية

دائماً، نعم تبعية مثل الجل والمسامير للفرس والجدران في بيع الفرس والدار من الوضوح بمكان وربما ترمي الرواية بالتقية لذهاب العامة الى جواز بيع جلود الميتة بعد الدبغ لطهارتها به (١) وأما قبل الدبغ فلا تصلح للأغنام ، وفيه أولاً ان أمره «ع» بأن يجعلوا ثوباً لصلاتهم على خلاف التقية ، وثانياً لو كانت الرواية مورداً للتقية لكان الأليق أن يحاسب بحرمة البيع والشراء ويدفع محذور التقية عند الابتلاء بها بإرادة حرمة بيعها قبل الدبغ ، فإن فيه بيان الحكم الواقعي مع ملاحظة التقية ، وثالثاً لأن الرواية خالية عن كون البيع أو الشراء بعد الدبغ لتحمل عليها ، ومجرد عدم صلاحية الجلود للغلاف قبل الدبغ لا يوجب تقييدها لا يمكن دبغها عند جعلها غمداً ، إذن فالرواية أيضاً على خلاف التقية ، وأما توهم أن الأخبار المانعة تشتمل على كلمة السحت التي تأتي عن حملها على الكراهة فهو توهم فاسد لما مر في بيع العذرة من أن إطلاق السحت على المذكور في الروايات واللغة كثير جداً .

هذا كله مع قصر النظر على المكافئة ، ولكنها ضعيفة السند فلا تقاوم الروايات المانعة لان فيها رواية الجعفریات وهي موثقة ، إذن فلا مناص من الحكم بحرمة بيع الميتة وأجزائها التي تحملها الحياة ، إلا أن يتمسك في تجويز بيعها بحسنة الحلبي وصحيحته الواردتين في بيع الميتة المخططة بالمذكي بمن يستحلها ، فانها بعد إلغاء خصوصية الاختلاط والمستحل تدلان على جواز بيعها مطلقاً ، إلا أن الجزم بذلك مشكل جداً فلا مناص من اختصاص جواز البيع بالمستحل كما سيأتي ...

حكم بيع المذكي المختلط بالميتة

(قوله : انه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة كذلك لا يجوز بيعها منبضمة الى المذكي . أقول)

تارة تمتاز الميتة من المذكي واخرى لا تمتاز ، أما الصورة الاولى فلا اشكال في جواز البيع وصحة بالنسبة الى غير الميتة ، سواء كانت ممتازة عند المتبايعين أم عند المشتري فقط لعدم ترتب الامر على علم البائع وجهله ، وأما بالنسبة الى الميتة فيجري فيها جميع ما تقدم في بيعها منفردة لان انضمام الميتة الى المذكي لا يغير حكمها ، نعم بناء على حرمة بيعها يكون المقام من مصاديق بيع ما يجوز وما لا يجوز فيسقط الثمن بالنسبة اليها ويحكم بالصحة فيما يجوز وبالفساد

(١) في ج ١ سنن البيهقي ص ١٧ ابن عباس عن النبي «ص» في جلد الميتة قال ان دباغه قد ذهب بنجته أو رجبته أو نجسه ، وفي رواية اخرى دباغها طهورها ، وفي ص ١٦ في أحاديث كثيرة فدبغوه فانتفعوا به . أي يجلد الميتة .

فما لا يجوز ، ولا خيار للمشتري بالنسبة الى ما يجوز لأجل تبعض الصفة لعلمه بالحال كما هو المفروض .

وأما الصورة الثانية فهي محل الكلام ومورد النقض والابرام ، وتحقيقها في مقامين : الأول من حيث القواعد العامة . والثاني من حيث الروايات الخاصة الواردة في خصوص ذلك .

. أما المقام الاول فان كان المدرك في حرمة بيع الميتة منفردة هي النصوص والاجامات فلا شبهة في أنها لا تشملان صورة الاختلاط لانه لا يصدق بيع الميتة على ذلك مع قصد المذكي حتى مع تسليمها الى المشتري لكونه مقدمة لا قباض المبيع ، وعلى هذا فلا وجه لما ذهب اليه المصنف من المنع على الاطلاق بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين ، نعم لا يجوز أن ينتفع بها فيما كان مشروطا بالطهارة والتذكية وإن كان المدرك في المنع هي حرمة الانتفاع بالميتة لكونها في نظر الشارع مسلوب المالية نظير الخمر والخنزير وقلنا بتنجيز العلم الاجمالي ، فغاية ما يترتب عليه هو عدم جواز بيعها من شخص واحد للعلم الاجمالي بوجود ما لا يجوز الانتفاع به فيها فان العلم الاجمالي يوجب وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين ، إذن فيجري هنا ما جرى في الميتة المعلومة تفصيلا من الاحكام التكليفية والوضعية ، وأما بيعها من شخصين فلا بأس فيه لان حرمة الانتفاع لم تثبت إلا على الميتة المعلومة اما اجمالا أو تفصيلا على سبيل منع الخلو وإذا اتنى أحد العلمين انتفت حرمة الانتفاع أيضا فلم يبق في البين إلا الاحتمال فيندفع بالأصل ، فان هذا نظير انعدام أحد المشتبهين أو خروجه عن محل الابتلاء الموجب لسقوط العلم الاجمالي عن التأثير .

(قوله : فأكل المال بازائه أكل المال بالباطل . أقول) قد عرفت ما فيه في بيع الابوال (قوله : وجوز بعضهم البيع بقصد بيع المذكي . أقول) قد عرفت أن هذا هو الصحيح بناء على أن المانع عن بيع الميتة هو الاجماع أو النص ، فيبيعها بقصد المذكي ثم يسلمها الى المشتري فينتفع بها في غير ما يشترط فيه التذكية ، نعم لو كان المانع هي حرمة الانتفاع فيجري فيه ما ذكرناه .

(قوله : وجوز ارتكاب أحدهما . أقول) لا دخل للقول بجواز ارتكاب أحدهما في جواز البيع بقصد المذكي ، فانه بناء على هذا المنهج يجوز بيع أحدهما معينا أيضا لو كان المانع عن البيع عدم جواز انتفاع المشتري إذ المفروض حينئذ جواز انتفاع كل شخص بما يشتره ، نعم بناء على كون المانع من بيع الميتة هو النص أو الاجماع لا يصح البيع إلا بقصد المذكي كما عرفت .

(قوله : لكن لا ينبغي القول به في المقام . أقول) قد منع المصنف عن جواز بيع أحد المختلطين حتى مع القول بأنه يجوز إرتكاب أحد المشتبهين وعدم تنجيز العلم الاجمالي ، وذلك لاصالة عدم التذكية الجارية في اللحوم ، فانها أصل موضوعي حاكم على سائر الاصول من اصالي الحلل والطهارة ، وفيه ان اصالة عدم التذكية لا تثبت الميتة التي هي أمر وجودي إلا على القول بالاصول المثبتة ، لا يقال ان الميتة عبارة عما لم تلحقه الذكاة كما في القاموس ، إذن فلا شبهة في ثبوتها بالأصل بلا أن يلزم منه المحذور المذكور ، فانه يقال ان الأصل المذكور وإن كان متكفلاً لاثبات ذلك العنوان إلا أنه أمر يغير الميتة ويلزمها وليس متحداً معها ، لأنها في عرف الشرع واللغة (١) إما عبارة عما مات حتف أنفه ، وإما عبارة عما فارقت الروح بغير ذكاة شرعية وعلى هيئة غير مشروعة إما في الفاعل أو في المفعول ، فلا يثبت شيء منها باصالة عدم التذكية إلا على القول بحجية الأصل المثبت المحذور في محله ، وأما ما في القاموس فأمر لم تثبت صحته ، وكذلك ما عن أبي عمرو من أنها ما لم تدرك تذكيته .

وأما المقام الثاني فالروايات الواردة هنا على طائفتين أما الطائفة الاولى (٢) فتدل على حرمة بيع المذكي المختلط بالميتة ، وحرمة الانتفاع بها ، بل يرمى بها الى الكلاب . وفيه أولاً ان الرمي بها الى الكلاب كناية عن حرمة الانتفاع بها على نحو الانتفاع بالمذكي ، كما حملنا على ذلك قوله «ع» في رواية الوشا المتقدمة (أما علمت أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام) وإلا فلا مناص من الالتزام بالوجوب النفسي للرمي ، وهو يذهب البطلان ، إذ عمدة ما يكون محط النظر ومورد الرغبة من الميتة هو جلدها وليس هذا بما تأكله الكلاب ، وهذا نظير ماسياتي في بيع الدرام المغشوشة من أمره «ع» بكسر درم من طبتين طبقة من نحاس وطبقة من فضة فان المراد بذلك ليس إلا إعدام الهيئة الدرهمية لئلا يعامل عليها معاملة الدرام الرائجة وإلا فكسر الدرهم المغشوش ليس من الواجبات النفسية كالصوم والصلاة ، ومن هذا القليل (١) في ج ١ تاج العروس ص ٥٨٧ عن أبي عمرو والميتة ما لم تدرك تذكيته ، وقال النووي في تهذيب الاسماء واللغات قال أهل اللغة والفقهاء الميتة ما فارقت الروح بغير ذكاة ، وفي المصباح المراد بالميتة في عرف الشرع ما مات حتف أنفه أو قتل على هيئة غير مشروعة إما في الفاعل أو في المفعول .

وفي مفردات الراغب والميتة من الحيوان ما زال روحه بغير تذكية .

(٢) الجعفریات عن علي «ع» انه سئل عن شاة مسلوخة واخرى مذبوحة عن عبي على الراعي أو على صاحبها فلا يذري الذكية من الميتة قال يرمى بها جميعاً الى الكلاب . موثقة . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ .

أيضاً أمره «ع» بآراقة الاناثين المشتبهين ، وباراقة المرق المنتجس كسباني في الانتفاع بالمنتجس وثانياً ان حرمة الانتفاع بها بحسب أنفسها لا ينافي جواز بيعها ممن هو في حكم الكلب أو أضل سبيلاً ، ويؤيده ماورد في بعض الروايات (١) من إطعام المرق المنتجس أهل الذمة أو الكلاب فإنه «ع» قد جعل سبيلها واحداً ، وأما غير الذي فهو مثله بل أولى .
وثالثاً لو أغضمنا عن جميع ما ذكرناه فغاية ما يستفاد من الرواية ليس إلا حرمة الانتفاع بكل المختلطين لوجود الميتة فيها فتكون مما تدل على حرمة الانتفاع بها وقد تقدم الكلام في ذلك وأما الطائفة الثانية (٢) فهي تدل على جواز بيع المذكي المختلط بالميتة ممن يستحلها ، وبها رفع اليد عن ظاهر رواية الجعفریات لو سلم لها ظهور في حرمة البيع على الإطلاق ، بل يمكن أن يقال ان تخصيص الحكم بالمستحل ليس إلا لعدم رغبة غيره اليها فيكونان مسلولي المالية خصوصاً اذا لم يكن المراد بالمستحل إلا مستحل الأكل فقط كما هو الظاهر دون مستحل البيع وان كان يحرم أكله ، وأما اذا وجد من يرغب اليها وينتفع بها في غير ما اعتبرت فيه التذكية والطهارة كمن يشتريها ليتنفع بها في مثل التسميد أو سد الساقية ، أو يصرفها في أكل السباع والطيور ، أو كان المشتري ممن لا يبالي بأكل الميتة كفساق المسلمين ، فيجوز بيعها ممن غير المستحل أيضاً ، إلا أن الجزم بذلك مشكل جداً فلا مناص من تخصيص جواز البيع بالمستحل ، نعم لا يبعد القول بجواز بيع الميتة منفردة ومع التميز من المستحل أيضاً ، ضرورة أن الاختلاط والاشتباه لا دخل له في الجواز ، وعليه فيخصص بهاتين الروايتين ما دل على حرمة بيع الميتة على الإطلاق .

(١) زكريا بن آدم قال سألت أبا الحسن «ع» عن قطرة نحر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير و مرق كثير قال يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة أو الكلاب الحديث مهمة للحسن المبارك . راجع ج ١ ثل باب ٣٨ نجاسة النحر من النجاسات ، و ج ٢ التهذيب ص ٣١٢ ، و ج ١١ الوافي ص ٩٢ .

(٢) الحلبي قال سمعت أبا عبد الله «ع» يقول اذا اختلط الذكي والميتة باعه ممن يستحل الميتة ويأكل ثمنه . موثقة . وعنه عن أبي عبد الله «ع» انه سئل عن رجل كانت له غنم وبقر وكان يدرك الذكي منها فيعزله ويعزل الميتة ثم ان الميتة والذكي اختلطا كيف يصنع قال يبيع ممن يستحل الميتة ويأكل ثمنه فإنه لا بأس به . حسنة لابراهيم بن هاشم . راجع ج ٢ ثل باب ٣٤ حكم بيع المذكي المختلط بالميتة مما يكتسب به ، و ج ١١ الوافي ص ١٧ ، و ج ٢ كما باب ١٢ من الأطعمة ص ١٥٥ ، و ج ٢ التهذيب الذبائح ص ٢٩٤ .

(قوله : وعن العلامة «١» حمل الخبرين على جواز استنقاذ مال المستحل للميتة بذلك برضاه . أقول) يرد عليه أولاً ان النسبة بين الكافر المستحل وبين ما يجوز استنقاذ ماله عموم من وجه ، فانه قد يكون المستحل ممن لا يجوز استنقاذ ماله إلا بالأسباب الشرعية كالذي ، وقد يكون غير المستحل ممن يجوز استنقاذ ماله .

وثانياً انه لم يكن في مكان صدور تلك الأخبار وزمانه كافر حربي يجوز استنقاذ ماله فانها إنما صدرت من الصادق «ع» في الكوفة فكانت هي ونواحيها في ذلك الوقت خالية عن الحربيين لدخول غير المسلمين فيها بأجمعهم تحت الذمة والأمان .

(قوله : ويمكن حملها على صورة قصد الباع المسلم أجزائها التي لا تحلها الحياة . أقول) الظاهر أن هذا الرأي إنما نشأ من عدم ملاحظة الروايتين ، فانه مضافاً إلى إطلاقها وعدم وجود ما يصلح لتقيدها ، ان الحسنة إنما اشتملت على اختلاط المذكي بالميتة من الغنم والبقر فديهي انه ليس في البقر من الأجزاء التي لا تحلها الحياة شيء يمكن الانتفاع به حتى يوم حمل الروايتين على ذلك :

(قوله : والرواية شاذة . أقول) لا يضر شذوذها بحجيتها بعد فرض صحتها والاجماع المحصل على حرمة التصرف في الميتة غير ثابت ، والمنقول منه مع تصريح جماعة من الفقهاء بالجواز غير حجة ، وأما دعوى معارضتها بما دل على المنع فقد عرفت الحال فيها .

(قوله : يرجع الى عموم مادل على المنع عن الانتفاع بالميتة . أقول) قد تقدم حمل الروايات المانعة على صورة الانتفاع بها كالمذكي بقرينة الروايات المجوزة أو على الكراهة .

ازاحة وهم

ربما يتخيل الغافل انه بناء على تكليف الكفار بالفروع كتكليفهم بالاصول كما هو الحق والمشهور يكون بيع المذكي المختلط بالميتة اعانة على الاثم فهي محرمة ، وفيه مضافاً الى منع كون المقام من صفريات الاعانة على الاثم ، ومنع قيام الدليل على حرمتها لو كان منها وإنما هو كبيع العنب والتمر وعصيرها ممن يعلم انه يجعلها محرراً الذي لا شبهة في جوازه كما سيأتي انه لا ريب في جواز مثل هذا النحو من الاعانة على الاثم ، وإلا فلم يجوز سقي الكافر أيضاً لتنجس الماء بمجرد مباشرته إياه بشربه فيحرم عليه شربه فيكون سقيه إعانة عليه ، مع أنه لم يقل أحد بحرمة من جهة الاعانة على الاثم ، كيف وقد ورد (٢) جواز إيراد الكبد الكبد

(١) في ج ٤ المختلف ص ١٣١ .

(٢) ضريس عن أبي جعفر «ع» قال ان الله يحب إيراد الكبد الحري . ومن —

الحرى ، وجواز تصدق غير النسك والزكاة على أهل الذمة ، وجواز سقي النصراني ، وأيضا مقتضى ذلك التوهم تحريم بيع المأكولات والمشروبات من الكفار ، ولا يلزم من تكليف الكفار بالاجتناب عن المأكولات والمشروبات لتنجسها بالمباشرة تكليف بما لا يطاق فإن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار . خلاف بداهة عن أول الشهيدين في الدروس احتمال الرجوع في المقام الى ماورد (١) في اللحم الغير المعلوم كونه ذكيا أو ميتا ، من أنه يطرح على النار فكلما انقبض فهو ذكي وكلما انبسط فهو ميت .

وفيه مضافا الى ضعف السند فيه ، ان ذلك على خلاف البداهة من الوجدان ، فأن من المقطوع انه لا تأثير لانقباض اللحم ولا لانبساطه اذا طرح على النار في وقوع الذكاة عليه وعدم وقوعها ، إذن فرد علمه الى أهله طريق الاحتياط وسبيل النجاة ، وان ادعى الشهيد (ره) قيام الشهرة القريبة من الاجماع على العمل به في مورده .

جواز بيع ميتة ما ليس له دم سائل

(قوله : الثاني ان الميتة من غير ذي النفس السائلة يجوز المعاوضة عليها . أقول) المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة بل الاجماع على جواز المعاوضة على ميتة غير ذي النفس السائلة — سقى كبدا حرى من بهيمة او غيرها أظله الله يوم لا ظل إلا ظله . موثقة . في القاموس مادة حر الحران العطشان والانتى الحرى مثل عطشى ، مسمع عن أبي عبد الله «ع» أفضل الصدقة إيراد كبد حرى . ضعيفة لعبد الله . وفي رواية اخرى أمر «ع» بسقي نصراني من قبيلة الفراسين عند ضعفه من العطش . راجع ج ١ كا باب ٤١ سقى الماء من الزكاة ص ١٧٨ اسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه ان عليا «ع» كان يقول ولا تصدقوا بشيء من نسكم إلا على المسلمين وتصدقوا بما سواه غير الزكاة على أهل الذمة . موثقة . راجع ج ٢ تل باب ٢٠ استحباب الصدقة من أبواب الصدقات .

(١) اسماعيل بن عمر عن شعيب عن أبي عبد الله (ع) في رجل دخل قرية فأصاب بها لحما لم يدر أذكي هو أم ميت قال يطرحه على النار فكلما انقبض فهو ذكي وكلما انبسط فهو ميت . ضعيفة لاسماعيل . راجع ج ١١ الوافي باب ١١ من المطاعم ص ١٧ ، و ج ٢ كا باب ١٣ من الأطعمة ص ١٥٥ ، و ج ٢ التهذيب الذبائح ص ٢٩٤ ، و ج ٣ تل باب ٣٦ ان اللحم اذا لم يعلم كونه ميتة من الأطعمة المحرمة ، وفي هذا الباب من تل محمد بن علي بن الحسين قال قال الصادق (ع) واذا وجدت لحما ولم تعلم أذكي هو أم ميتة فألق قطعة منه على النار فإن انقبض فهو ذكي وإن استرخي على النار فهو ميتة . مرسله .

وقد ذهب الى ذلك أكثر العامة وان كان قد يظهر من بعضهم الآخر خلافه (١) وما ذهب اليه المشهور هو الوجه ، فان المقتضى لجواز بيعها أعني الانتفاع بها بالمنافع المحللة الموجود خصوصاً في بعض أقسامها كالسك فان دهنه من المنافع المهمة المقصودة للعقلاء ، والمنافع عنه منقود لعدم ما يصلح للمناعة عن المعاوضة على الميتة الظاهرة وضعا وتكليفاً ، إذن فلا مانع من التمسك بالعمومات لإثبات صحتها ، بل يمكن التمسك بها حتى مع الشك في وجود المنافع فيها لما عرفته مراراً واستعرفه من عدم اعتبار المالية في المعاوضات ، وتوهم ان بيعها ممن يعلم البائع انه يأكلها إعانة على الأثم فيكون حراماً ، توهم فاسد فانها كبيع التمر والعنب والعصير ممن يجعلها محرراً وسيأتي جوازه وورود الاخبار عليه وان صدق عليه عنوان الإعانة على الأثم ، وأما الروايات الخاصة التي تدل على حرمة بيع الميتة فلا ريب في ظهورها بل صراحة بعضها في الميتة النجسة ، وأما الروايات العامة المتقدمة فمضافاً الى ما تقدم فيها ، أن الشهرة بل الاجماع على خلافها هنا ، فلا يكون ضعفها منجراً بعمل الأصحاب .

حرمة التكسب بالكلب الهراش

(قوله : يحرم التكسب بالكلب الهراش والخنزير البرين إجماعاً . أقول) وجه التقييد بالبرين هو أن المشهور والمختار عنده طهارة البحرين منها ، واستدل على ذلك في كتاب الطهارة في مسألة نجاسة الكلب بصحيفة ابن الحجاج (٢) بل الظاهر أنها من أقسام السك الغير المأكول فيكونان خارجين عما نحن فيه تخصصاً ، ثم ان تحرير البحث هنا يقع في جهتين : الجهة الاولى في بيع الكلب الهراش (٣) الظاهر بل المجمع عليه بين أصحابنا حرمة (١) في ج ١ فقه المذاهب ص ١٠ الشافعية قالوا بنجاسة ميتة مالا نفس له سائلة إلا ميتة الجراد ، وفي ج ٢ ص ٢٣٢ ان كل نجس لا يصح بيعه ، فلا يصح بيعها عندم ، وأما غير الشافعية ففي ج ١ ص ١٠ ذهبوا الى طهارة ميتة الجيوان الذي ليس له دم سائل يسيل عند جرحه ، وقيدوا في ج ٢ ص ٢٣١ الميتة التي لا يصح بيعها بالنجاسة فيصح بيعها عندم (٢) قال سأل أبا عبد الله ع رجل وأنا عنده عن جلود الخنز فقال ليس بها بأس فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادي وإنما هي كلاب تخرج من الماء فقال أبو عبد الله ع « اذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء فقال الرجل لا قال لا بأس . موثقة . راجع ج ٢ . كآب ١١ ليس الخنز من التجلل ص ٢٠٥ ، و ج ١١ الوافي باب ١٧٦ الملابس ص ٩٨ ، و ج ١ ثل باب ١٠ جواز لبس جلد الخنز من لباس المصلي . (٣) في القاموس هراش كفرج ساء خلقه والتهريش التحريش بين الكلاب والافساد بين الناس

بيعه وكون ثمنه سحتاً ، قال في التذكرة (١) الكلب ان كان عقوراً حرم بيعه عند علمائنا ، بل عند أكثر العامة (٢) لا يصح بيع الكلب مطلقاً ولو كان كلب صيد .
وتدل على حرمة بيعه الروايات المتظافرة (٣) إلا أن أكثرها ضعيفة السند ، وجملة منها وإن كانت مطلقة تشمل جميع أقسام الكلاب ولكنها مقيدة بالأخبار الآتية في جواز بيع كلب الصيد التي هي ضريحة في جواز بيع الصيد منها ، وعلى هذا المنوال روايات العامة (٤) على كثرتها ، وعليه فدعوى الاجماع التعبدية على حرمة بيعه في غير محله ، لأنه إن كان المراد بالحرمة هي الحرمة الوضعية فهي وإن كانت مسلمة ولكن المدرك لها ليس إلا تلك الأخبار المتكررة فيحكم بفساد بيعها لأجلها لا للاجماع التعبدية وإن كان المراد بها هي الحرمة التكليفية ، ففيه ان الظاهر هو انحصار معقد الاجماع بالحرمة الوضعية ، بل يكفيها الشك في

(١) ج ١ ص ٣ من البيع .

(٢) في ج ٢ فقہ المذاهب ص ٢٣١ عن المالكية لا يصح بيع الكلب مع كونه طاهراً سواء كان كلب صيد أو حراسة أو غيرها ، وعن الحنابلة لا يصح بيعه مطلقاً ، وكذلك عن الشافعية ، وأما عن الحنفية ويصح بيع كلب الصيد والحراسة ، وفي ص ٤ عن بعض المالكية يكره أكل الكلب .

(٣) كا و يب . السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال السحت ثمن الميتة و ثمن الكلب . ضعيفة للتوفي كا و يب . الحسن الوشا عن الرضا «ع» في حديث قال و ثمن الكلب سحت ضعيفة لسهل بن زياد .

يب . جراح المدائني قال قال أبو عبد الله «ع» ونهى عن ثمن الكلب . ضعيفة لقاسم بن سليمان . وفي وصية النبي «ص» لعلي «ع» من السحت ثمن الكلب . مجعولة . الجعفرات . عن علي «ع» من السحت ثمن الكلب . موثقة .

دعائم الاسلام عن رسول الله «ص» انه نهى عن ثمن الكلب العقور . مرسل . الى غير ذلك من الروايات المذكورة في الأبواب المتفرقة من الكتب العديدة ، راجع ج ١ كا باب ٣٧ كسب المغنية ص ٣٦١ وباب ٤٢ السحت ص ٣٦٣ ، وج ٢ التهذيب المكاسب ص ١٠٧ و ص ١١٠ وباب الفرر والمجازفة ص ١٥٥ ، وج ١٠ الوافي باب ٤٣ ص ٤٢ ، وج ٢ تل باب ٣٧ تحريم أجرة الفاجرة وباب ٤٢ تجريم بيع الكلاب مما يكتسب به ، وج ٢ المستدرک ص ٤٣٠ .

(٤) وفي ج ٣ البخاري آخر البيوع ص ١١٠ ان رسول الله «ص» نهى عن ثمن الكلب . وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ٦ عن أبي هريرة نهى عن ثمن الكلب إلا كلب صيد .

ذلك لكونه دليلاً لبيان لا يؤخذ منه إلا المقدار المتيقن .

حرمة التكسب بالخنزير

والجدة الثانية في بيع الخنزير المشهور بل المجمع عليه بين الخاصة والعامة (١) هو عدم جواز بيعه ، قال في التذكرة (٢) ولو باع نجس العين كالخنزير لم يصح إجماعاً . ثم إن الروايات الواردة في هذه المسألة على طائفتين : الأولى ما دل على حرمة بيعه وضماً وتكليفاً ، منها قوله «ع» في رواية قرب الاسناد (٣) في نصرانيين باع أحدهما الخنزير إلى أجل ثم أسلم (إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذه) فإن مفهومه أن غير أخذ الثمن لا يجوز له بعد الإسلام ، وعليه فيستفاد من الرواية أمران : الأول حرمة بيع الخنزير بعد الإسلام وإلا لكان الحصر فيها لغواً ، والثاني صحة المعاملة عليه قبل الإسلام وإلا لكان أخذ ثمنه بعد الإسلام حراماً وأكلاً للمال بالباطل .

ومنها روايتي الجعفريات ودعائم الإسلام (٤) حيث جعل الامام «ع» ثمن الخنزير فيها من السحت . ومنها جملة من الروايات (٥) الدالة على حرمة بيعه بل في بعضها نهى عن إمساكه .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ حكى عن المذاهب الأربعة إجماعهم على بطلان بيع الخنزير . وفي ج ٥ شرح فتح القدير ص ١٨٦ بيع الخنزير فأبى .

(٢) ج ١ ص ٣ من البيع .

(٣) علي بن جعفر عن أخيه قال سألت عن رجلين نصرانيين باع أحدهما خنزيراً أو خنزيراً إلى أجل فأسلما قبل أن يقبضا الثمن هل يحل له ثمنه بعد الإسلام قال إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذه . مجهولة لعبد الله بن الحسن . ورواه علي بن جعفر في كتابه إذن فهي موثقة . راجع ج ٢ ثل باب ٩٠ أن الذي باع خنزيراً فأسلم مما يكتسب به ، وج ٢٣ البحار ص ٢٠ .

(٤) راجع ج ٢ المستدرک باب ٥٠ مما يكتسب به ص ٤٢٦ .

(٥) معاوية بن سعيد عن الرضا «ع» قال سألت عن نصراني أسلم وعنده خنزير وخنزير وعليه دين هل يبيع خنزيره وخنزيره فيقضي دينه فقال لا . ضعيفة لمعاوية . ومثلها رواية أبي عمير عن الرضا «ع» إلا أنها مرسلة .

إسماعيل بن مرار عن يونس في مجوسي باع خنزيراً أو خنزيراً إلى أجل مسمى ثم أسلم قبل أن يحل المال قال له دراهمه وقال إن أسلم رجل وله خنزير وخنزير ثم مات وهي في ملكه وعليه دين قال يبيع دينه أو ولي له غير مسلم خنزيره وخنزيره ويقضي دينه ولين له أن يبيعه وهو حي ولا يمسه . مجهولة لإسماعيل . راجع ج ٢ ثل باب ٨٦ تحريم بيع —

وقد ذكر ذلك في أحاديث أهل السنة أيضاً (١) .
والثانية (٢) مادل على صحة بيع الخنزير وضعا ، بدعوى أنها صريحة في جواز استيفاء الدين من ثمن الخنزير ، فلازم ذلك هو نفوذ بيعه وضعا وإن كان للبائع حراما تكليفيا وإلا فيلزم استيفاء الدين من مال الغير فهو حرام لكونه أكلا للمال بالباطل .
ومن هنا يظهر الوجه في دلالة قوله ع في رواية محمد بن مسلم (أما للمقتضى فحلال وأما للبائع فحرام) على صحة بيع الخنزير وضعا وحرمة تكليفيا .
ومع بينهما في الوسائل بحمل المجوزة على فرض كون البائع ذميا ، واستشهد عليه بموثقة منصور (٣) لدلائلها على جواز خصوص بيع الذي الخنزير ، فتكون مقيدة لما يدل على جواز بيعه مطلقا .

— الخنزير مما يكتسب به ، وج ١ كآب ١٠٧ - بيع العصير من المعيشة ص ٣٩٤ وص ٣٩٥ وج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٨ ، وج ٢ التهذيب باب المجازفة ص ١٥٥ .
(١) جابر عن رسول الله ص أن الله حرم بيع الخنزير . وأبو هريرة عن رسول الله ص أن الله حرم الخنزير ومنه . راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ ، وج ٣ البخاري باب بيع الميتة ص ١١٠ .

(٢) كآ . محمد بن مسلم عن أبي جعفر ع في رجل كانت له على رجل دراهم فباع خمرأ أو خنازير وهو ينظر فقضاه فقال لا بأس به أما للمقتضى فحلال وأما للبائع فحرام . حسنة لأبراهيم بن هاشم ، وفي ج ٢ يب في القرض ص ٦٢ عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام مثله بطرق صحيحة .

كما . زرارة عن أبي عبد الله ع في الرجل يكون له عليه الدراهم فيبيع بها خمرأ وخنزيرأ ثم يقضى عنها قال لا بأس أو قال خذها . حسنة لأبراهيم .
يب . الخثعمي قال سألت أبا عبد الله ع في الرجل يكون لنا عليه الدين فيبيع الخمر والخنزير فيقضينا فقال لا بأس به ليس عليك من ذلك شيء . مجهولة لقاسم بن محمد .
يب . عن أبي بصير قال سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يكون له على الرجل مال فيبيع بين يديه خمرأ وخنزير يأخذ ثمنه قال لا بأس به . ضعيفة لعبد الله بن بحر . راجع ج ١ كآب ١٠٧ بيع العصير من المعيشة ص ٣٩٤ ، وج ٢ ثل باب ٨٩ أن الذي إذا باع خمرأ مما يكتسب به ، وباب ٢٨ استيفاء الدين من الذي من أبواب الدين ، وج ٢ التهذيب بيع الخمر ص ١٥٥ ، وج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٨ .

(٣) قال قلت لأبي عبد الله ع لي على رجل ذمي دراهم فيبيع الخمر والخنزير وأنا —

وفيه ان حمل المطلق على المقيّد وان كان من المسلمات ، إلا أنه فيما كان بينها تناف وتعاقد نظير أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة ، ولولم يكن بينها تناف كما في المقام فلا وجه لذلك الحمل والصحيح أن يقال ان الظاهر من خير منصور ، ومن قوله «ع» في رواية قرب الإسناد (إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذه) ومن رواية عمار بن موسى (١) هو جواز بيع الذي الخنزير قبل الاسلام ، فيقيّد بها ما يدل على حرمة بيعه مطلقاً ، إذن فتقلب النسبة وتعتبر المانعة أخص من المجوزة ومقيّدة لها ، وعليه فلا يجوز لغير الذي يبيع الخنزير ، وقد انتفع مما ذكرناه حكم بيع الخمر أيضاً لأنها مذكورة في الأخبار المتقدمة مع الخنزير . ثم انه استدل غير واحد من الأعظم على حرمة بيعه بالأخبار العامة المذكورة في أول الكتاب ، وقد عرفت ما فيها من ضعف السند والدلالة ، ثم لا ينقضي العجب من المصنف حيث اقتصر في الاستدلال على حرمة بيع الخنزير بالاجماع فقط ولم يتعرض للروايات وهو أعرف بالحال .

(قوله : وكذلك أجزائها . أقول) ظاهر النصوص والاجامعات إنما تمنعان عن بيع الكلب والخنزير بوصفها العنواني وبصورتهما النوعية التي بها شيئية الأشياء في دار تحققها وصقع تكونها ، وبما أن الأحكام الشرعية إنما تقرّب على الموضوعات العرفية فلا مانع من شمول المنع للميتة منها ، لصديق عنوان الكلب والخنزير عليها ولو بالمساحة العرفية ، إذن فتكون المعاملة عليها أيضاً حراماً ، وأما أجزائها فلا شبهة في أنه لا يصدق عليها عنوان الكلب والخنزير لا بالدقة العقليّة ولا بالمساحة العرفيّة ، وعليه فإن كانت مما تحلّ الحياة شملتها أدلة حرمة بيع الميتة لصديقها عليها وان جاز الانتفاع بها في غير ما هو مشروط بالطهارة والتذكية ، وإن كانت مما لا تحلّ الحياة كالشعر ونحوه فحرمة البيع والانتفاع هنا متوقفة على مانعية النجاسة عنها ، إذ من الواضح جداً أن نجاسة الكلب والخنزير لا تختص بما تحلّ الحياة فقط ، وحيث علمت أنها لا تصلح للمانعية عن البيع ولا عن الانتفاع ، فلا مانع عن بيعها للعمومات ولا عن الانتفاع بها بالمنافع المحلّة لاصالة الاباحة ، ومن هنا أتى بعضهم بجواز بيع شعر الخنزير والانتفاع به في غير ما هو مشروط بالطهارة ، وان منع عن بيعه بعض

— حاضر فيجلّ لي اخذها فقال إنما لك عليه دراهم فقضاك دراهمك . موثقة . راجع الأبواب المتقدمة من ثل و كأ والوافي .

(١) عن أبي عبد الله «ع» انه سئل عن رجلين نصرانيين باع أحدهما من صاحبه خمرأ أو خنازير ثم أسلما قبل أن يقبض الدراهم قال لا بأس . موثقة . راجع ج ١٠ الواقى ص ٣٩ وج ٢ التهذيب الأظعمة المحرمة ص ٣١١ .

فقهاء العامة (١) لأنه نجس العين فلا يجوز بيعه إهانة له ، نعم بناء على طهارة الخنزير كإذهب إليه المالك (٢) يجوز بيع شعره لعدم نجاسته المانعة عنه .
على أنه ورد في جملة من الأحاديث (٣) جواز الانتفاع بشعر الخنزير في غير ما هو مشروط بالطهارة ، وعلى هذا فهو من الأموال عند الشارع أيضا .

حرمة التكسب بالخمر وكل مسكر مبيع

(قوله : يحرم التكسب بالخمر وكل مسكر مبيع والفقهاء إجماعاً نصاً وفتوى . أقول)
قد قامت للضرورة من المسلمين (٤) وأطبقت الروايات من الفريقين على حرمة بيع الخمر وكل

(١) ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٢ .

(٢) في ج ١ فقه المذاهب ص ١٢ المالكية قالوا كل حي طاهر العين ولو كلباً أو خنزيراً ومعه نقل في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ عن المالكية حرمة بيع النجس ومثله بالخمر والخنزير (٣) يب . زرارة عن أبي جعفر «ع» قال قلت له إن رجلاً من مواليك يعمل الحماثل بشعر الخنزير قال إذا فرغ فليغسل يده . موثقة .

يب . برد الاسكاف قال سألت أبا عبد الله «ع» عن شعر الخنزير يعمل به فقال خذ منه واغسله (فاعله) بالماء حتى يذهب ثلث الماء ويبقى ثلثاه ثم اجعله في فخارة جديدة ليلة باردة فان جمد فلا تعمل به وإن لم يجمد فليس له دتم فاعمل به واغسل يدك اذا مسسته عند كل صلاة . ضعيفة لبرد . في القاموس الفخارة كجبانة الجرة ج الفخار .

برد الاسكاف قال قلت لأبي عبد الله «ع» إني رجل خزاز ولا يستقيم عملنا إلا بشعر الخنزير نخز به قال خذ منه وبره فاجعلها في فخارة ثم اوقد تحتها حتى يذهب دسمها ثم اعمل به ضعيفة لبرد . راجع ج ٢ التهذيب المكاسب ص ١١٤ ، و ج ٢ ثل باب ٨٧ العمل بشعر الخنزير مما يكتسب به .

(٤) أما عند الخاصة فواضح ، وأما عند العامة ففي ج ٢ فقه المذاهب ص ٦ و ص ٧ الخمر ما خامر العقل أي خالطه فأسكره وغيبه ، فكل ما غيب العقل من الخمر والتبذير وغيرهما من أقسام المسكرات فهو حرام ، سواء كان مأخوذاً من العنب أو التمر أو العسل أو الخنطة أو الشعير ، بل ولو من اللبن والطعام أو غير ذلك .

وفي ج ١ ص ١٥ ومن الأعيان التي تجسه المسكر المائع ، سواء كان مأخوذاً من عصير العنب أو كازن تقيع زبيب أو تقيع تمر أو غير ذلك ، لأن الله تعالى قد سمى الخمر رجساً والرجس في العرف النجس ، أما كون كل مسكر مبيع نجساً فلما رواه مسلم من قوله «ع» —

مسكر مائع مما يصدق عليه عنوان الخمر من النبذ والفقاع وغيرهما ، أما الخمر فشربها من أعظم الكبائر وأشد الجرائم في نظر الشارع المقدس ، لما فيه من المضار الدنية والخلقية — كل مسكر خمر وكل مسكر حرام ، وفي ج ٢ ص ٢٣١ نقل اتفاق المذاهب الأربعة على حرمة بيع الخمر وإن كل نجس لا يصح بيعه . إذن فكل مسكر مائع وإن اخذ من اللبن لا يصح بيعه عند العامة كما لا يجوز شربه .

نعم في ج ٣ تاج العروس ص ١٨٧ والخمر ما أسكر من عصير العنب خاصة وهو مذهب أبي حنيفة . وفي ج ١ التذكرة ص ٣ من البيع الفقاع عندنا نجس إجماعاً فلا يجوز بيعه ولا شراؤه لأنه كما الخمر على ما تقدم خلافاً للجمهور كافة . وقد علمت أن ظاهر كلماتهم على خلاف مانسبه العلامة «ره» اليهم .

(روايات الخاصة) كما . محمد بن مسلم عن أبي عبد الله «ع» في رجل ترك غلاماً له في كرم له يبيعه عبداً أو عصيراً فانطلق الغلام فعصر خمرأ ثم باءه قال لا يصالح ثمنه ثم قال ان رجلاً من ثقيف أهدى الى رسول الله (ص) راويتين من خمر فأمر بها رسول الله (ص) فأهريقتا وقال ان الذي حرم شربها حرم ثمنها . حسنة لابراهيم بن هاشم .

كما . زيد بن علي عن آبائه «ع» قال لعن رسول الله (ص) الخمر وعاصرها . الحديث . ضعيفة لحسين بن علوان .

يب . الجراح المدايني قال قال أبو عبد الله «ع» من أكل السحت ثمن الخمر . ضعيفة لقاسم بن سليمان . الى غير ذلك من الروايات الكثيرة . راجع ج ١ كما باب ١٠٧ بيع العصير من المعيشة ص ٣٩٤ ، وج ٢ كما باب شارب الخمر ص ١٩٠ ، وج ٢ التهذيب باب الغرر ص ١٥٥ وج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٨ ، وج ٢ مثل باب ٣٢ تحريم أجرة الفاجرة وباب ٨٤ تحريم بيع الخمر مما يكتسب به ، وج ٢ المستدرک ص ٤٥٢ ، وج ١٦ البحار باب ٨٦ حرمة شرب الخمر وج ٢٣ ص ١٤ .

(روايات العامة) في ج ٣ البخاري باب تحريم التجارة في الخمر آخر البيوع ص ١٠٨ عن عائشة قال النبي (ص) حرمت التجارة في الخمر ، وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ عن أبي هريرة ان رسول الله (ص) قال ان الله حرم الخمر وثمنها ، وفي رواية أخرى السحت ثمن الخمر ، وفي ج ٨ ص ٢٨٦ عن ابن عباس قال بلغ عمر ان رجلاً باع خمرأ قال قائل الله فلا بنا باع الخمر . الحديث . وفي ص ٢٨٧ عن ثابت بن يزيد قال لقيت عبد الله بن عمر فسألته عن ثمن الخمر فقال ان رسول الله قال ان الله لعن الخمر وعاصرها . الحديث . الى غير ذلك من رواياتهم المتظافرة .

والبدنية والاجتماعية ، ويدل على حرمة جميع شؤونها الخمر المشهور بين الخاصة والعامة من أن رسول الله ص « لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وباعها ومشتريها وساقياها وآكل ثمنها وشاربها وحاملها والمحمولة اليه » .

وأما النبيذ المسكر فيدل على حرمة بيعه كلما دل على حرمة بيع الخمر وضعاً وتكليفاً لكونه محرراً واقعا ، لقوله ع (١) « فما فعل فعل الخمر فهو خمر » ولقوله ع « فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر » فمن البديهي أن النبيذ يفعل ما تفعله الخمر ويسكر كاسكار الخمر ، إذن فيكون ذلك مثلها في جميع الأحكام ، ومن هنا ورد في بعض الروايات (٢) « شه شه تلك الخمرة المنتنة » أي النبيذ المسكر ، على أنه جعل الامام ع من أقسام السحت ثمن النبيذ المسكر في رواية عمار الآتية ، وهذه الرواية وإن لم يكن فيها دلالة على حرمة البيع تكليفا لظهورها في الحكم الوضعي فقط إلا أن في غيرها كفاية ، فإنه بعدما صدقت الخمر عليه حقيقة فيرتب عليه جميع أحكامها التي منها حرمة البيع ، وهكذا الفقاع لكونه خمرأ مجهولا استصغرها الناس وقد نزل ذلك منزلة الخمر في عدة من الروايات (٣) بل في بعضها ما يدل على (١) علي بن يقطين عن أبي ابراهيم قال ان الله لم يحرم الخمر لاسمها ولكن حرما لعاقبتها فما فعل فعل الخمر فهو خمر . ضعيفه لسهل بن زياد .

عنه عن أبي الحسن الماضي ع قال ان الله لم يحرم الخمر لاسمها ولكن حرما لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر . موثقة . راجع ج ٢ كما باب حرمة الخمر لفعلها ص ١٩٤ وج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٠ ، وج ١١ الوافي باب ١٥٧ حرمة الخمر لفعلها ص ٨٤ وج ٣ ثل باب ١٩ ما فعل فعل الخمر من الاشربة المحرمة .

(٢) الكلبي النسابة قال سألت أبا عبد الله ع عن النبيذ فقال حلال قلت إنا ننبذه فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك فقال ع شه شه - كلمة تقبيح - تلك الخمرة المنتنة الحديث ضعيفة لمولى بن محمد البصري وسهل بن زياد ، راجع ج ٢ كما باب النبيذ ص ١٩٥ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٠ النبيذ ص ٨٦ ، وج ١ ثل باب ٢ النبيذ من الماء المضاف ، وج ١ التهذيب باب المياه ص ٦٢ .

(٣) كما . الجعفري قال سألت أبا الحسن الرضا ع عن الفقاع فقال هو خمر مجهول فلا تشربه ياسليمان لو كان الدار لي أو الحكم لقتلت بايعه وجلدت شاربه . ضعيفة لسهل ومحمد ابن اسماعيل الرازي .

كما . الحسين القلانسي قال كتبت الى أبي الحسن الماضي ع أسأله عن الفقاع فقال لا تقر! فإنه من الخمر . ضعيفة لمحمد بن سنان والقلانسي . كما . الوشا قال كتبت اليه —

مقبوضية يبيعه كقولہ ع : لو أن الدار داري لقتلت بایه .

تذكرة

هل تختص حرمة البيع بالمبيعات المسكرة كما يظهر من المصنف أم تعم جميع المسكرات ولو كانت من الجوامد خلاف ، ربا يقال بالثاني لوجوه :

الاول ان المستفاد من كلام بعض اللغويين (١) هو أن الخمر ما يخامر العقل ويخالطه فتشمل المسكرات الجامدة أيضا .

وفيه انه لانسلم اعتبار قول اللغوي خصوصاً في مثل المقام من جهة العلم بعدم صحة صدق الخمر على الجامد ، على أن الظاهر من كلام تاج العروس (٢) هو ذلك أيضا فانه ذكر الخلاف في اختصاص الخمر بما أسكر من عصير العنب خاصة وفي عموم المسكر من عصير كل شيء ، وأما المسكر الجامد فخارج عن محل الخلاف .

الثاني أن الظاهر من التنزيل في قوله «مس» (٣) «كل مسكر خمر» ترتب جميع آثار الخمر أو آثارها الظاهرة عليه التي منها حرمة البيع .

— يعني الرضا ع أسأله عن الفقاع قال فكتب حرام وهو خمر ومن شربه كان بمنزلة شارب الخمر قال وقال أبو الحسن الاخير ع لو أن الدار داري لقتلت بایه وجلدت شارب موحدة حد شارب الخمر وهي حرة استصغرها الناس . موثقة . راجع ج ٢ كما باب الفقاع ص ١٩٧ ، وج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٣ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٢ الفقاع ص ٨٨ ، وج ٣ تل باب ٢٧ تحريم الفقاع من الأشربة المحرمة .

(١) في ج ٣ تاج العروس ص ١٨٧ واختلف في وجه تسمية الخمر فقل لأنها تخمر العقل وتستره ، أو لأنها تخامر العقل أي تخالطه كما في الحديث ، وفي المصباح الخمر اسم لكل مسكر خامر العقل . وفي مفردات الراغب والخمر معيت لكونها خامرة لمقر العقل وهو عند بعض الناس اسم لكل مسكر وعند بعضهم اسم للمتعذ من العنب والتمر .

(٢) في ج ٣ تاج العروس ص ١٨٧ والخمر ما أسكر من عصير العنب خاصة أو عام أي ما أسكر من عصير كل شيء والعموم أصح .

(٣) ضعيفة لعبد الرحمن بن زيد وأبيه وأحمد بن الحسن الميثمي وعطاء بن يسار ، راجع ج ٢ كما باب تحريم كل مسكر من الأشربة ص ١٩٣ ، وج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٠ ، وج ١١ الوافي باب ١٥٦ حرمة كل مسكر من المشارب ص ٨٢ ، وج ٣ تل باب ١٥ تحريم كل مسكر من الأشربة المحرمة .

وفيه أن الرواية ضعيفة السند وغير منجزة بعمل المشهور وان قلنا بالانحياز في موارد عمل المشهور : ان مقتضى العمل بعموم التنزيل الحكم بنجاسة المسكر الجامد ، مع أنه لم يقل به أحد وأما التزام الفقهاء رضوان الله عليهم بأجراء جميع أحكام الخمر على كل مسكر مائع فهو ليس لأجل الأخذ بعموم التنزيل بل للروايات الخاصة كما عرفت .
الثالث رواية عمار بن مروان (١) فانها تدل على أن ثمن المسكر من السحت إلا أنها ظاهرة في الحكم الوضعي .

وفيه أن الاستدلال بها متوقف على أن تكون الرواية كما نقله التهذيب المطبوع وبعض نسخ الوسائل بأن يكون لفظ المسكر معطوفاً على النبيذ ، وأما إذا كان وصفاً له بإسقاط الواو بينها كما في غير نسخة التهذيب وبعض نسخ الوسائل فهي لا محالة تسقط عن الدلالة ، إذا عرفت ذلك فاعلم انه وإن كان لفظ المسكر معطوفاً على النبيذ في رواية التهذيب إلا أنها مذكورة في الوافي والكافي بدون العطف بل بالتوصيف ، فترجيحها على نسخة التهذيب من الواضح بمكان ولو مع دوران الأمر بين الزيادة والنقص ، ويؤيد ذلك ما في رواية الخصال على ما في الوسائل من جعل لفظ المسكر وصفاً للنبيذ .

تبصرة

لا يخفى عليك أنه لا يبعد اختصاص الروايات بما كان المطلوب منه الشرب والاسكار ، وأما لو كان الغرض منه شيء آخر ولم يكن معداً للاسكار عند العرف ولو كان من أعلى مراتب المسكرات كالمائع المتخذ من الخشب أو غيره المسمى بلفظ (أكل) لأجل المصالح النوعية والأغراض العقلية ، فلا يحرم بيعه لأنصراف أدلة حرمة بيع الخمر عنه وضعاً وتكليفاً كأنصراف أدلة عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه عن الانسان .
(قوله : وفي بعض الأخبار يكون لي على الرجل درهم : أقول) قد ورد في جملة من

- (١) كما قال سالت ابا جعفر «ع» عن الغلول قال كل شيء غل من الامام فهو سحت والسحت أنواع كثيرة منها ثمن النبيذ المسكر . ضعيفة لسهل بن زياد . .
يب . عنه «ع» والسحت أنواع كثيرة منها ثمن النبيذ والمسكر . حسنة لابراهيم بن هاشم . راجع ج ١ كما باب ٤٢ السحت ص ٣٦٣ ، وج ٢ التهذيب المكاسب ص ١١٠ ، وج ١٠ الوافي باب ٤٣ السحت ص ٣٢ وج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجرة الفاجرة مما يكتسب به
(٢) في ج ٢ ثل الباب ٣٢ المذكور وفي ج ٢٣ البحار ص ١٤ .

الروايات جواز تخليل الخمر بمعالجتها بالمح ونحوه ، وعليه تحمل رواية ابن أبي عمير (١) الظاهرة في جواز أخذ الخمر من الغريم لاستيفاء الدين منه وافسادها بعد الأخذ ، ويؤيد ذلك الحمل تفسير علي بن حديد لافساد فيها بالتخليل .

(قوله : والمراد به إما أخذ الخمر مجانا . أقول) حمل الرواية بنحو المانعة الخلو إما على أخذ الخمر مجانا ثم تخليلها ، أو أخذها وتخليلها لصاحبها ثم أخذ الخمر وفاء عن الدراهم ، لا يستقيم ، أما الوجه الأول فلا لأن أخذها مجانا ثم تخليلها لا يوجب سقوط الدين عن التميم وهي صريحة في حصول الوفاء بمجرد الأخذ ، وأما الوجه الثاني فهو خلاف ظاهر الرواية فإن الموجود فيها ليس إلا كون استيفاء الدين بالخمر نفسها ، على أن المالك لم يعط الخمر وفاء عن الدراهم وإنما أعطى الخمر لذلك فقط ، إذن فيحتاج أخذ الخمر كذلك إلى إذن جديد من المالك ، والرواية صريحة في خلافه .

لا يترتب أن الرواية ظاهرة في جواز شراء الخمر بقصد التخليل فترفع اليد بها عن ظهور ما يدل على حرمة بيعها مطلقا وضعا وتكليفا ، وعليه فتختص حرمة بيع الخمر بغير هذه الصورة ، فإن هذا التوهم فاسد لكونها أجنبية عن قضية البيع والشراء وإنما هي راجعة إلى جواز أخذ الخمر من المديون مسلما كان أو كافرا وفاء عن الدين إذا كان الأخذ بقصد التخليل والافساد ، نعم لو التزمنا بما التزم به المصنف فيما تقدم من أن (معنى حرمة الاكتساب حرمة النقل والانتقال بقصد ترتيب الأثر) وأن (ظاهر أدلة تحريم بيع مثل الخمر منصرف إلى ما لو أراد ترتيب الآثار المحرمة أما لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعاملة) لتوجه القول بجواز بيع الخمر وشراؤها بقصد التخليل ولكنك عرفت ما فيه من الوهن .

تذنية

قد تقدم في بيع الخنزير ظهور رواية منصور وغيرها في صحة بيع الذي يحرمه وخنازيره (١) ابن أبي عمير وعلي بن حديد عن جميل . قال قلت لأبي عبد الله «ع» يكون لي على الرجل الدراهم فيعطيني بها خمرأ فقال خذها ثم أفسدها قال علي (ابن حديد) واجعلها خلا موثقة . راجع ج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٢ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٥ الخمر يجعل خلا ص ٩١ ، وج ٣ ثل باب ٣١ عدم تحريم الخمر من الأشربة المحرمة ، وفي الوافي بعدما نقل الرواية قال زاد علي بن حديد في حديثه قوله واجعلها خلا وربما يوجد في بعض النسخ « نسخة التهذيب » لفظه عليه السلام وكأنه من غلط الناسخ وذهاب وهمه إلى أن غير المؤمنين «ع» ثم لا يخفى أن نسبة التفسير إلى ابن أبي عمير كما في المتن ناشئ من سهو القلم .

من ذي آخر ، فيقيد بها ما يدل على حرمة بيع الخمر وكون ثمنها سحتاً ، وعليه فتقلب النسبة ويكون ما يدل على المنع أخص مما يدل على الجواز مطلقاً كروايتي محمد بن مسلم ووزارة المتقدمين في ذلك البحث ، إذن فنحمل المطلق على المقيد فتصير النتيجة أنه يجوز للذي أن يبيع عمره من ذي آخر .

جواز بيع المتنجس

(قوله : يحرم المعاوضة على الاعيان المتنجسة الغير القابلة للطهارة . أقول) المشهور بين الخاصة والعامة (١) حرمة المعاوضة على الاعيان المتنجسة الغير القابلة للتطهير ، قال في التذكرة (٢) ما عرضت له النجاسة ان قبل التطهير صح بيعه ويجب إعلام المشتري بحاله ، وان لم يقبله كان كنجس العين .

وقال في المبسوط (٣) ما حصله ان كان المتنجس جامداً وكانت النجاسة العارضة رقيقة وغير مانعة عن النظر اليه جاز بيعه وإلا فلا يجوز ، وان كان مايعا فان قبل التطهير صح بيعه وإلا فلا يصح . بل في بعض الحواشي ان هذا الحكم مما لاخلاف فيه بل هو مما قام عليه الاجماع ولا اشكال في كونه مجمعا عليه .

ثم ان محصل كلام المصنف ان المتنجس اذا توقف الانتفاع به بالمنافع المحللة على الطهارة نظير المايعات المتنجسة المعدة للشرب والمأكولات المتنجسة المعدة للاكل ، فان بيعه لايجوز للاخبار العامة المتقدمة ، لظهورها في أن حرمة الشيء تستلزم حرمة بيعه وثمنه ومن هذا القليل المتنجس ، وان لم يتوقف الانتفاع به على الطهارة أو كان قابلاً للتطهير مع توقف الانتفاع به عليها فان بيعه يجوز ، نعم لايجوز الاستدلال بقوله «ع» في رواية تحف العقول (أو شيء يكون فيه وجه من وجوه النجس) على حرمة بيعه ، لان الظاهر من وجوه النجس المنوانات النجسة فان وجه الشيء إنما هو عنوانه فلا يشمل الاعيان المتنجسة فان النجاسة فيها ليست إلا أمراً عرضياً فلا تكون وجهاً وعنواناً لها .

(١) في ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ عن المالكية لا يصح بيع المتنجس الذي لا يمكن تطهيره على المشهور ، أما الذي يمكن تطهيره فإنه يجوز بيعه مع الاعلام بالنجاسة وإلا فللمشتري حق اختيار . وعن الحنابلة لا يصح بيع الدهن المتنجس أما النجس الذي يمكن تطهيره فان بيعه يصح . وعن الحنفية يصح بيع المتنجس والانتفاع به في غير الاكل .

(٢) ج ١ ص ٣ من البيع .

(٣) في حاشية ما يصح بيعه وما لا يصح .

وفيه مضافا الى ما تقدم في تلك الروايات من ضعف السند والدلالة وعدم انجبارها بشيء .
انه إن كان المراد بالحرمة فيها هي الحرمة الذاتية فلا تشمل المتنجس ، بداهة إنما تنصب
بالأعيان النجسة ، إذن فيكون المتنجس خارجا عنها بالتخصص ، وإن كان المراد
الحرمة الذاتية والحرمة العرضية فيلزم على المصنف أن لا يفرق حينئذ بينا يقبل
لا يقبله ، فإن موضوع حرمة البيع على هذا التقدير ما يتصف بالنجاسة سواء
عرضية ، فامكان التطهير لا يؤثر في زوال الحرمة الفعلية عن موضوعها الفعلي ،
غما ذكرناه لادلالة فيها على حرمة بيع المتنجس لأنه ان كان المراد بالحرمة فيها
منافع الشيء أو منافع الظاهرة فلا تشمل المتنجس ، ضرورة جواز الانتفاع به في غير
على الطهارة كاطعامه الصبي لو قلنا بجوازه أو البهائم أو ينتفع به في غير ذلك من الاستغناءات
الحللة ، وإن كان المراد بها حرمة الأكل والشرب فقط فإنها لا تستلزم حرمة البيع لما عرفت
مرارا من أنه لا ملازمة بين حرمة الأكل والشرب وبين حرمة البيع فإن كثيرا من الأشياء
يحرم أكلها وشربها ومع ذلك يجوز بيعها ، وأما دعوى الاجماع التعبدية على ذلك فخرافية فإن
مدرك المجمعين هي الوجوه المذكورة على حرمة بيع المتنجس .

جواز بيع السباع والمسوخ إلا القرد

(قوله : قيل بعدم جواز بيع المسوخ من أجل نجاستها . أقول) أما المسوخ فمشهور
بين أصحابنا وبين العامة (١) حرمة بيعها ، بل في المبسوط (٢) ادعى الاجماع عليها وعلى
حرمة الانتفاع بها ، وفي الخلاف (٣) دليلنا على حرمة بيعها إجماع الفرقة وقوله (ص) : ان
الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه وهي محرمة الأكل فيحرم ثمنها ، وعن بعض فقهاءنا انه لا يجوز
بيعها لنجاستها ، فالتحصل من كلماتهم انه لا يجوز بيع المسوخ ، لحرمة لحمها ، وعدم وجود
النفع فيها ، ونجاستها وقيام الاجماع على حرمة التكسب بها ، والكل ضعيف ، أما الحرمة
فلا ملازمة بينها وبين حرمة البيع كما تقدم ، وأما النجاسة فأيضا كذلك لو سلمنا نجاسة جميع
أفراد المسوخ ، وأما عدم النفع فيها فغيره مضافا الى عدم اعتبار المالية في العوضين وكفاية
(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنابلة يجوز بيع سباع البهائم كالقيل والسبع
ونحوها ، وكل عن الحنفية ، وفي ج ١ الخلاف للشيخ ص ٢٢٥ عن الشافعية كلما ينتفع به
يجوز بيعه مثل القرد والقيل وغير ذلك .

(٢) في التجارة في حكم ما يبيع ببيعها وما لا يبيع .

(٣) ج ١ ص ٢٢٥ .

الأغراض الشخصية في خروجها عن السفينة ، أنه لاشبهة في جواز الانتفاع بها منفعة محالة . أما الاجتماع فنمنع كونه تعدياً وكاشفاً عن رأي الحجة «ع» بل هو كسائر الاجتماعات المنقولة في المسائل المتقدمة في استناده إلى المدارك المعلومة ، ويؤيد ذلك ماورد في بعض الروايات (١) من جواز بيع عظام الفيل .

(نعم) ورد النهي (٢) عن بيع القرد وكون ثمنه سحتاً ، فإن ثبت عدم الفصل فهو وإلا فلا بد من الحكم بعدم الجواز في خصوص القرد .

وأما السباع فلا شبهة في جواز بيعها لجواز الانتفاع بها بالأصطياد ونحوه وكذلك الانتفاع بجلودها على ماورد في جملة من الروايات (٣) بل في حديث (٤) جواز بيع الفهود وفي آخر (٥) جواز بيع الهر وفي ثالث (٦) جواز بيع جلود النمر وفي رواية علي بن جعفر (٧) جواز بيع جلود السباع والانتفاع بها مطلقاً .

(١) عبد الحميد بن سعيد قال سألت أبا إبراهيم «ع» عن عظام الفيل يحل بيعه أو شرائه الذي يجعل منه الأمشاط فقال لا بأس قد كان لأبي منه مشط أو أمشاط . مجتوبة لعبد الحميد راجع ج ١ ك باب ١٠٣ من المعيشة ص ٣٩٣ ، وج ٢ التهذيب ص ١١٢ ، وج ١٠ الوافي باب ٤٣ من المكاسب ص ٤١ ، وج ٢ ثل باب ٦٦ جواز بيع عظام الفيل مما يكتسب به . (٢) مسمع عن أبي عبد الله «ع» قال إن رسول الله (ص) نهى عن القرد أن تشتري أو تباع . ضعيفة لسهل وعبد بن الحسن بن شمعون . راجع الأبواب المتقدمة من الكتب المذكورة ، وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٢٦ عن الجعفریات من السحت ثمن القرد . موثقة . (٣) منها موثقة سماعة المتقدمة في ص ٧ .

(٤) عيص بن القاسم قال سألت أبا عبد الله «ع» عن الفهود وسباع الطير هل يلتمس التجارة فيها قال نعم . موثقة . راجع الأبواب المزبورة من كا وب والوافي و ثل . (٥) في موثقة عبد الرحمن لا بأس بشمن الهر . وسند كرها في بيع كلاب الصيد . (٦) أبو مخلد السراج قال كنت عند أبي عبد الله «ع» (فدخله رجلان) فقال أحدهما إنني رجل سراج أبيع جلود النمر فقال مدبوغة هي قال نعم قال ليس به بأس . ضعيفة لأبي مخلد راجع ج ٢ ثل باب ٤٧ مما يكتسب به ، والأبواب المذكورة من يب و كا والوافي : (٧) علي بن جعفر في كتابه عن أخيه قال سألت عن جلود السباع وبيعها وركوبها أ يصلح ذلك قال لا بأس ما لم يسجد عليها . موثقة . راجع ج ٢ ثل باب ٦٧ جواز بيع جلد غير ما كول اللحم مما يكتسب به .

وبهذا نحمل ما يدل (١) على حرمة بيع جلود السباع على الكراهة ، نعم ذكر في بعض روايات العامة (٢) انه لا يجوز بيع السنور ومن هنا وقع الخلاف بينهم في ذلك .

جواز بيع العبد الكافر

(قوله : يجوز بيع المملوك الكافر أصلياً كان أم مرتدّاً ملياً . أقول) إن المالك من الكفار على أقسام ثلاث ، فإن كفرهم إما أصلي أو عرضي ، وعلى الثاني فاما أن يعرضهم الكفر بارتدادهم عن الملة وإما أن يعرضهم ذلك بارتدادهم عن الفطرة ، أما الكافر الأصلي والمرتد الملى فيجوز بيعهما بلا اشكال بل في المتن (بلا خلاف ظاهر بل ادعى عليه الاجماع وليس بيعه) ولا يتوجه الاشكال على هذا الرأي من ناحية الأخبار العامة المتقدمة لما عرفت من وهنها ، ولا من ناحية النجاسة فإن الكافر وإن كان من الأعيان النجسة ويشمله قوله «ع» في رواية تحف العقول (أو شيء من وجوه النجس) إلا أن جميع منافعه غير متوقفة على الطهارة بل يجوز الانتفاع به في غير ما اعتبرت فيه الطهارة ، والرواية لضعف سندها لا تصلح للمانة ، وتوهم قيام الاجماع على عدم الجواز ، إنما هو توهم فاسد ، إذ مع كثرة المخالف ودعوى انعقاد الاجماع على الجواز لا يبقى مجال لهذا التخيل ، بل من القريب جداً أن يكون مدرك توهم الاجماع تلك الأخبار العامة ، إذن فتكون المعاوضة على المملوك الكافر الأصلي والمرتد الملى مشمولة للعمومات وهذا مضافاً إلى ما يظهر من جملة من الروايات (٣) جواز بيع المملوك الكافر

(١) في ج ٢ المستدرک ص ٤٢٦ عن الجعفریات من السحت ثمن جلود السباع . موثقة .
وفي ص ٤٣٦ عن دعائم الاسلام عن علي «ع» قال من السحت ثمن جلود السباع . مرسله .
(٢) راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٠ وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنابلة وهل يصح بيع الهر خلاف والمختار انه لا يجوز .

(٣) ابراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن «ع» في شراء الروميات قال اشترهن وبعهن موثقة . اسماعيل بن الفضل قال سألت أبا عبد الله «ع» عن شراء مملوكي أهل الذمة اذا أقرروا لهم بذلك فقال اذا أقرروا لهم بذلك فاشتر وانكح . مرسله .

رفاعة النحاس قال قلت لأبي الحسن الرضا «ع» إن الروم يغيرون على الصقالبة فيسرقون أولادهم من الجوارى والغلمان فيعمدون إلى الغلمان فيخصمونهم ثم يبعثون بهم إلى بغداد إلى التجار فما ترى في شرائهم ونحن نعلم أنهم قد سرقوا وإنما أغاروا عليهم من غير حرب كانت بينهم فقال لا بأس إنما أخرجهم من الشرك إلى الاسلام . ضعيفة لسهل بن زياد . الصقالبة بالسين والصاد جيل من الناس حمر الألوان كانوا بين بلغر وقسطنطينية . زكريا بن آدم —

وأما المرتد الفطري في التذكرة (١) المرتد إن كان عن فطرة ففي صحة بيعه نظر ينشأ من تضاد الحكمين ومن بقاء الملك فإن كسبه لمولاه . ومراده ان الحكم بالقتل والحكم بوجوب الوفاء بالعقد متضادان . والتحقيق إن ما يظهر من مطاوي كلمات الأصحاب تصريحاً أو تلويحاً في منشأ الاشكال هنا وجهاً ، الأول من جهة نجاسته ، والثاني من جهة عدم صدق المال عليه أما الوجه الأول فهو يظهر من بعض الأساطين في شرحه على القواعد حيث بنى جواز بيع المرتد على قبول توبته بل بنى جواز بيع مطلق الكافر على قبوله للطهر بالاسلام .

وفيه مضافاً الى منع مانعية النجاسة عن البيع ، انه لو كان جواز بيعه مبنيّاً على زوال نجاسته بالتوبة لما كان فرق بين أقسام الكفار في ذلك ، سواء كان كفرهم أصلياً أم عرضياً وسواء كان عروضه بالارتداد عن الملة أم عن الفطرة ، وسواء تقبل توبتهم أم لم تقبل ، وذلك لما عرفت في بيع المتنجنس ان فعالية الحكم إنما هي بفعالية موضوعه ، فإذا قلنا بمانعية النجاسة عن البيع كانت مانعة عنه بوجودها الفعلي سواء كانت قابلة للزوال أم لا كيف فأنه بعد صيرورة الموضوع فعلياً من جميع الجهات فتلك القابلية لا تؤثر في انعكاس الحكم عنه على أن إمكان طهره بالتوبة لا يستلزم تحقق الطهارة لاحتمال أن لا يتوب ولا يخرج الامكان الاستقبالي من القابلية الى الفعلية . إذن فلا تمنع النجاسة عن بيع العبد اذا ارتد عن الفطرة . وأما الوجه الثاني فرمى بما يقال بأن النجاسة وإن لم تكن مانعة عن البيع إلا أن العبد بارتداده عن الفطرة يخرج عن المالية لوجوب قتله وإن تاب ، إذن فيكون في معرض التلف ، وكذلك المرتد الملى اذا لم يتب ، ومن هنا استشكل غير واحد من أعظم الأصحاب في رهن الفطري بدعوى أن الغرض من الرهانة هي الوثاقة فهي منتفية فيه .

وفيه أن عدم سقوط القتل عنه لا يخرج عنه عن حدود المالية ، فإن الانتفاع به بالعتق بمكان من الامكان ، ولذا لو قتله غير الحاكم بدون إذنه لضمنه ، كيف فأنه من هذه الجهة ليس إلا كالمملوك المريض المشرف على الموت ، فهل يتوهم أحد سقوطه بذلك عن المالية بحيث لا يوجب

— قال سالت الرضا «ع» عن قوم من العدو الى أن قال وسألت عن سبي الديلم يسرق بعضهم من بعض ويغيرون المساعون عليهم بلا إمام أيحل شرائهم قال اذا أقروا بالعبودية فلا بأس بشرائهم . مجهولة لمحمد بن سهل . راجع ج ١ كاب ٩٣ من المعيشة ص ٣٨٨ ، وج ٢ التهذيب بيع الحيوان ص ١٣٧ ، وج ١٠ الوافي باب ٤٠ بيع الرقيق ص ٣٩ ، وج ٢ مل باب ١ جواز الشراء من رقيق أهل الذمة وباب ٢ من بيع الحيوان .

(١) ص ٤ من البيع .

إتلافه الضمان ، ومع الغمض عن جميع المذكورات ان هذا الوجه إنما يصلح للمانة اذا حصل الجزم بالقتل لبسط يد الحاكم الشرعي عليه وعلى إجراء الحدود لامطلقاً ، إذن فيكون الدليل أخص من المدعى .

جواز بيع كلب الصيد

(قوله : يجوز المعاوضة على غير كلب الهراش في الجملة بلا خلاف ظاهر . أقول) حيث لم يكن غير كلب الهراش من أقسام الكلاب على إطلاقه مما قام الإجماع على جواز بيعه ، فجعل المصنف الجواز المقيد بالاجمال مؤزداً لعدم الخلاف . فانك ستعرف وقوع الخلاف في بيع كلب الماشية والحائط والزرع .

ثم ان تحت هذه المسألة في ضمن جهات الجهة الاولى الظاهر أنه لا خلاف بين الامامية في جواز بيع كلب الصيد الذي انصف بملكة الاصطياد ، ويطلق عليه الصيود بالجل الشائع في الخلاف (١) دليلنا اجماع الفرقة ، بل دعوى الاجماع المحصل عليه فضلاً عن الاجماع المنقول غير جزافية ، إلا ما نسب الى ابن أبي عقيل من المنع عن بيع الكلب على إطلاقه استناداً الى العمومات ، وما يظهر من النهاية (٢) من قصر جواز التكسب به على السلوقي والماشية والزرع ، إلا أنك قد عرفت في بيع الكلب الهراش أن المطلقات وإن كانت متظافرة ولكنها قيدت بالروايات الخاصة التي تدل على جواز بيع الصيود من الكلاب سلوكياً كان أم غير سلوكي وسند كرها في الجهة الثانية ، نعم عن أكثر العامة انه لا يجوز بيع الكلب ولو كان كلب صيد كما تقدم .

وقد ورد النص (٣) من طريقهم عن النبي (ص) على خلافه . وربما يقوم تخصيص روايات الجواز السلوقي بدعوى انه هو المنساق منها لانصراف كلب الصيد اليه لكثرة وقوع الاصطياد به في الخارج أو أنه لا يتبادر ولا ينساق غيره من تلك الروايات ، فيبقى غير السلوقي تحت مطلقات المنع عن التكسب بالكلاب .

وفيه مضاعف الى كون الروايات خالية عن ذكر السلوقي ، وكثرة الاصطياد بغيره وان كان أقل بالنسبة اليه ، وان المراد بالسلوقي هو مطلق كلب الصيد وان كان من غير جنسه كما صرح به غير واحد من الأعاظم ، أنه يرد عليه ما في المتن من (عدم الغلبة المعتد بها على فرض تسليم

(١) ج ١ ص ٢٢٤ .

(٢) أول المكاسب .

(٣) في ج ٦ سنن البيهقي ص ٦ عن جابر بن عبد الله عن الكلب والسنور إلا كلب الصيد .

كون مجرد غلبة الوجود من دون غلبة الاستعمال منشأ للانصراف) وعليه فلا مجال لتخصيص جواز البيع بالسلوقي فقط .

ثم أجاب عنه المصنف ثانياً وقال (مع أنه لا يصح في مثل قوله ثمن الكلب الذي لا يصيد أو ليس بكلب الصيد لأن مرجع التقييد الى ارادة ما يصح عنه سلب صفة الاصطياد) وحاصل كلامه ان الكلب وان كان طبيعة واحدة تعم جميع افراد الكلاب وتصدق عليها صدق الكلبي على جزئياته والطبيعي على أفرادها ، إلا أن لحاظ تلك الطبيعة عند جعلها مورداً للحكم مع وصف الاصطياد تارة وبدونه اخرى ، يستلزم انقسامها الى قسمين متضادين ، وعلى هذا فيتقابل كلب الصيد و كلب الهراش تقابل التضاد كما هو الشأن في كل ماهية ملحوظة مع الأوصاف الخارجية المشخصة تارة وبدونها اخرى ، إذن فلا يصغى الى دعوى الانصراف بوجه لاستلزامه اتحاد المتضادين ووحدة المتقابلين فهو محال .

وفيه ان كلامه هذا إنما يصح في أمثال قوله «ع» في رواية محمد بن مسلم (ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت) فان ظاهر التوصيف ان وصف الاصطياد قد أخذ قيداً للعوضوع إلا انه لا يتم في قوله «ع» في مرسله الفقيه (ثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت) فان من القريب جداً أن لا يصدق كلب الصيد ولو بحسب نوعه على غير السلوقي ، ولكن المرسله ضعيفة السند ، ثم ان السلوق قرية في ناحية اليمن نسبت اليها كلاب الصيد إما لأجل أخذ أصلها منها أو لكون كلابها صيوداً .

الجهة الثانية انك قد عرفت ان مورد الروايات ومعقد الاجماع إنما هو الكلب المتصف بملكة الاصطياد وصار صيوداً بالفعل ، وحيث ان تلك الملكة التي هي مناط صحة بيع الكلاب وملاكها لم تصر فعلية في الجر والتقابل للتعليم من السلوقي والكبير الغير المعلم منه فيشكل الحكم بجواز بيعها .

وربما يقال في وجه الصحة فيها ، بأن الأخبار الواردة في بيع الكلاب على ثلاث ظوائف اما الطائفة الاولى فتدل على حرمة بيع الكلاب على وجه الاطلاق كالمطلقات وقد تقدمت جملة منها في بيع الكلب الهراش وسمعت ان اكثرها ضعيفة السند .

وأما الطائفة الثانية (١) فتدل على جواز بيع ما كان صيوداً بالفعل ومتصفاً بملكة

(١) كما ويب . ابو عبد الله العامري قال سألت أبا عبد الله «ع» عن ثمن الكلب الذي

لا يصيد فقال سحت فأما الصيود فلا بأس . مجهولة لقاسم بن وليد .

يب . محمد بن مسلم عن أبي عبد الله «ع» قال ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت ثم قال ولا بأس بثمان الهراش . موثقة . —

الاصطياد سواء كان سلوقياً أم غير سلوقي .

وأما الطائفة الثالثة (١) فتدل على جواز بيع كلب الصيد كرسلة الصبدوق وغيرها ، والمحتمل في الطائفة الأخيرة منها ثلاثة : الاول ان يكون المراد بكلب الصيد ما كان صيوداً بالفعل و كلب صيد بشخصه وواجداً للملكة الاصطياد بنفسه ، فيكون الغرض من المركب هي اضافة الشخص الى وصفه ، وحينئذ فترجع هذه الطائفة الى الطائفة الثانية ويجري فيها الاشكال المتقدم أيضاً من دعوى انصرافها الى السلوقي مع جوابها ، وعليه فتقيد بها وبالطائفة الثانية الطائفة الاولى ، فتصير النتيجة ان غير الصيود من الكلاب لا يجوز بيعه .

الثاني أن يراد به نوع كلب الصيد وان لم يتصف بعض أفراده بملكية الاصطياد ، وعليه فتختص هذه الطائفة الأخيرة بالسلوقي فقط ، فتكون النسبة بينها وبين الطائفة الثانية هو العموم من وجه ، إذ قد يكون الكلب صيوداً ولا يكون من أفراد الكلاب السلوقية وقد يكون من أفرادها ولا يكون صيوداً بالفعل كما لغير المعلم من السلوقي ، وقد يجتمعان وحينئذ فيجوز تخصيص العمومات بكل من الطائفة الثانية والثالثة بناء على ما نقضناه في الاصول من جواز تخصيص العام بالخاصين بينها عموم من وجه ، كما اذا ورد أكرم الغلاء ثم ورد لا تكرم الفساق منهم ولا تكرم النحويين منهم ، فإنه جاز تخصيص أكرم

— يب . ليث قال سألت أبا عبد الله «ع» عن الكلب الصيود يباع فقال نعم وبؤكل ثمنه . موثقة . يب . عن أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» قال رسول الله (ص) وثمن الكلب الذي لا يصطاد من السحت . ضعيفة لقاسم بن محمد . راجع ج ١ ك باب ٤٢ السحت ص ٣٦٣ ، وج ٢ التهذيب باب المكاسب ص ١٠٧ ويبيع الخمر ص ١٥٥ وكتاب الصيد ص ٣٠٢ ، وج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٩ وباب ٤٣ أنواع السحت ص ٤١ . وج ٢ تل باب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به .

(١) يب . أبو بصير قال سألت أبا عبد الله «ع» عن ثمن كلب الصيد قال لا بأس بثمانه والآخ لا يحل ثمنه . ضعيفة لقاسم بن محمد .

الصبدوق قال قال «ع» وثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت . مرسل . راجع ج ٢ يب ص ١٠٧ ، وج ١٠ الوافي ص ٥٢ ، وج ٢ تل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة وباب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به ، وفي دعائم الاسلام عن علي «ع» انه قال لا بأس بثمان كلب الصيد . وفي فقه الرضا وثمن الكلب سحت إلا كلب الصيد . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٣٠ .

العلماء بكلا الخاصين وان كانت النسبة بينها هو العنوم من وجه ، وعليه فيجوز بيع الصيود من غير السلوق وبيع غير الصيود من السلوق .

الثالث أن يراد به ما يكون بينه وبين الصيد نسبة وعلاقة ، بدعوى كفاية أدنى الملاسة في صحة الاضافة كما هو الظاهر والموافق للاستعمالات الدائرة بين المحاورين ، ضرورة ان جملة كلب الصيد في اللغة العربية لم توضع لمعنى خاص بل اطلقت على حصّة من الكلاب بوجه من المناسبة وعلاقة الملاسة ، كيف فأنها ترادف في اللغة الفارسية بلفظ (سك شكاري) ولا يعتبرون في صحة ذلك الاطلاق أزيد من تلك المناسبة الاجمالية ، وعليه فالنسبة بينها وبين الطائفة الثانية هو العموم المطلق فانه على هذا يصبح اطلاق كلب الصيد على الصيود مطلقا سلوقيا كان أم غيره وعلى السلوق كذلك صيوداً كان أم غيره ، وعلى ذلك أيضا فيجوز تخصيص العمومات بها بناء على جواز تخصيص العام بالخاصين بينها عموم مطلق كما هو الظاهر على ما حققناه في محله .

وأظهر المحتملات الثلاث هو الاحتمال الاخير لما عرفت من كفاية أدنى الملاسة في صحة الاضافة ، ثم الثاني لكثرة اضافة الموصوف الى وصف نوعه وبهذا صح جعله موضوعا للاحكام الشرعية ، وأما الاحتمال الاول فغير سديد جزما فأن من المستبعد جداً اعتبار الانصاف الفعلي في صحة اضافة الموصوف الى الصفة وأن لا يكتفي فيها بأدنى المناسبة ، هذا غاية ما يمكن أن يقال في جواز بيع السلوق على الاطلاق :

ولكنه فاسد إذ العمل بما ذكرناه على كلا الاحتمالين إنما يجوز فيما اذا لم يكن كل من الخاصين مقيداً بقيد به ، يوافق العام ويسانحه ، وإلا فينتفي ذلك القيد بمفهومه أو منطوقه ما اختص به الخاص الآخر من مادة الافتراق ، فيكونان من أفراد الدليلين المتعارضين فيسقطان للتعارض .

وفي المقام ان الظاهر من قوله «ع» في الطائفة الثانية (ثمن الكلب الذي لا يصيدسحت) (وأما الصيود فلا بأس) هو ان غير الصيود من الكلاب يحرم بيعه وان كان سلوقياً ، فيشارك العام بمقتضى اشتاله القيد العدمي ، كما ان الظاهر من قولهم عليهم السلام في الطائفة الثالثة (ولا بأس بثن كلب الصيد والآخر لا يحمل ثمنه) هو انه كلما كان كلب صيد بنوعه جاز بيعه صيوداً كان أم لم يكن ، وأما غير كلب الصيد فلا يجوز بيعه وإن كان صيوداً ، فيتهرضان في الصغير والكبير غير المعلمين من السلوق على الاحتمال الثالث من دعوى العموم المطلق بين الخاصين ، وفي الصيود من غير السلوق أيضا على الاحتمال الثاني من دعوى العموم من وجه ، فصارت النتيجة على الاحتمال الثالث ان غير الصيود من

الكلاب لا يجوز بيعه وإن كان سلوقياً ، وعلى الثاني فالصيود من غير السلوقي أيضاً لا يجوز بيعه هذا كله مع الإغضاء عن سند الطائفة الثالثة ، وإلا فهي لا تقاوم الطائفة الثانية لضعف سندها ، وعدم انجبارها بعمل المشهور ، وحينئذ فينحصر المخصص لتلك العمومات في الطائفة الثانية ، فترفع العائلة من أصلها .

حرمة بيع كلب الحراسة

قوله : (الثالث كلب الماشية) . أقول : هذه هي الجهة الثالثة من الكلام ، الظاهر أنه لاشبهة في حرمة بيع الكلاب الثلاثة : أي كلب الماشية ، و كلب الحائط ، و كلب الزرع ، ويسمى كل واحد منها بالكلب الحارس ، وهذا هو المشهور بين القدماء ، وقد دلت عليه العمومات المتقدمة ، كما أن المشهور بين الشيخ (ره) ومن تأخر عنه الجواز .

وقد استدل عليه بوجوه : الوجه الاول ، دعوى الإجماع عليه كما يظهر من العلامة في التذكرة على ما حكاه المصنف (ره) قال : (يجوز بيع هذه الكلاب عندنا) ولكننا لم نجد ذلك في التذكرة . نعم ذكر الشيخ (ره) في الخلاف (١) : أن (بيع هذه الكلاب يجوز عندنا وما يصح بيعه يصح إجارتها بلا خلاف) . والمحكي عن حواشي الشهيد : (أن احداً لم يفرق بين الكلاب الاربعة) . و ظاهر هذه العبارة عدم وجود القول بالفرق بين الكلاب الاربعة في جواز البيع وعدمه .

وفيه أن ذلك معارض بدعوى الإجماع على حرمة بيعها ، على أن دعواه في مثل هذه المسألة المختلف فيها من الصعب المستصعب خصوصاً مع عدم كونه إجماعاً تعديداً كاشفاً عن رأي الحجة لاحتمال أن المجمعين قد استندوا الى المدارك المعلومة المذكورة في المقام . ولا ينقضي العجب من الشهيد (ره) كيف يدعي : أن احداً لم يفرق بين الكلاب الاربعة في حرمة البيع وجوازه ، مع كثرة الاختلاف في المسألة ١١ .

إلا أن يكون نظره الشريف في ذلك الى العامة ، فقد عرفت في بيع كلب الهراش : أن طائفة منهم كالحنابلة والشافعية وبعض فرق المالكية ذهبوا الى أن بيع الكلاب مطلقاً لا يصح حتى كلب الصيد وطائفة أخرى منهم كالحنفية وبعض آخر من المالكية ذهبوا الى صحة بيعها مطلقاً حتى كلب الحراسة . أو يكون نظره الى جواز الانتفاع بها مطلقاً وعدم جوازه كذلك ، فإن الفقهاء رضوان الله عليهم لم يفرقوا في ذلك بين الكلاب الاربعة .

الوجه الثاني : أن ثبوت الدية على قاتلها في الشريعة المقدسة يدل على جواز المعاوضة عليها وإلى هذا أشار العلامة في المختلف (٢) وقال : (ولأن لها ديات منصوبة ، فتجوز المعاوضة

حرمة بيع كلب الحراسة

عليها) . وقدرت هذه الدية في كلب الماشية بكبش ، او بعشرين درهما ، وفي كلب الحائط بعشرين درهما ، وفي كلب الزرع بقفيز من طعام .

وفيه ان ثبوت الدية لها في الشريعة لا يدل على ملكيتها فضلا عن جواز المعاوضة عليها فقد ثبتت الدية في الحر مع انه غير مملوك قطعاً ، بل لا يبعد ان يكون ثبوت الدية كاشفاً عن عدم الملك مع فرض كون الشيء محترماً ، وإلا لكان الثابت نقص القيمة ، أو تخيير المالك بينه وبين الدية كما في العبد والأمة .

الوجه الثالث : انه لاشبهة في جواز إجارتها لحفظ الماشية والحائط والزرع اتفاقاً كما في المتن ، فيجوز بيعها لوجود الملازمة بينهما ، وإلى هذا الدليل اشار العلامة ايضاً في المختلف (١) وقال : (ولأنه يجوز إجارتها فيجوز بيعها)

وفيه انه لا ملازمة شرعية بين صحة الاجارة وصحة البيع ، فان إجارة الحر وأم الولد جائزة بالاتفاق ولا يجوز بيعها ، كما لا ملازمة بين صحة البيع وصحة الاجارة ، فان بيع الشعر والحنطة وعصير الفواكه وسائر الكولات والمشروبات جائز اتفاقاً ، ولا تصح إجارتها فان من شرائط الاجارة ان العين المستأجرة مما يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها ، والامور المذكورة ليست كذلك .

وبعبارة اخرى ان جواز بيع الكلاب وعدمه من الاحكام الشرعية وهي امور توقيفية فلا يحصى عن اتباع أدلتها ، فان كان فيها ما يدل على جواز بيعها اخذ به ، وإلا فالعمومات الدالة على المنع متبعة .

الوجه الرابع : ما ذكره العلامة ايضاً في المختلف (٢) من انه (اذا جاز بيع كلب الصيد جاز بيع باقي الكلاب الاربعة ، والاول ثابت إجماعاً فكذا الثاني ، بيان الشرطية : ان المقتضى للجواز هناك كون المبيع مما ينتفع به ، وثبوت الحاجة الى المعاوضة ، وهذان المعنيان ثابتان في صورة النزاع ، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض إذ الاصل انتفائه) . وزاد عليه بعض اصحابنا : ان ما يترتب على الكلاب الثلاثة من المنافع اكثر مما يترتب على كلب الصيد ، فاذا جاز بيعه كان بيع تلك الكلاب الثلاثة اولى بالجواز .

وفيه انه قياس واضح ، فقد نهينا عن العمل به في الشريعة المقدسة ، بالإدلة القاطعة ، وعليه فلا وجه لرفع اليد عن العمومات إلا في الكلب الصيد .

الوجه الخامس : ان الحكم بجواز بيعها هو مقتضى الجمع بين الروايات ، لانا اذا لاحظنا للعمومات الدالة على المنع ، مع قوله (ع) في رواية تحف العقول : (وكل شيء يكون لهم

(١) الموضع المتقدم . (٢) للموضع المتقدم .

فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه وشراؤه وإمساكه واستعماله وهيئته وعاريته (وجدنا أن النسبة بينها في العموم من وجه ، فإن العمومات تقتضي جرمه ببيع الكلاب كلها ، وإنما خرج منها بيع كلب الصيود فقط للروايات الخاصة ، وهذه الفقرة من رواية تحف العقول تقتضي صحة بيع كلما كان فيه جهة صلاح ، فتشمل بيع كلب الماشية و كلب الحائط و كلب الزرع أيضا ، لجواز الانتفاع بها في الحراسة ، وبعد سقوطها للمعارضة يرجع في إثبات الجواز التكليفي إلى أصالة الإباحة ، وفي إثبات الجواز الوضعي إلى عمومات صحة البيع والتجارة عن تراخى .

وفيه أولا : أننا لو أغضنا عما تقدم في رواية تحف العقول ، فإنها لا تقاوم العمومات المذكورة في خصوص المقام ، لأن كثرة الخلاف هنا مانعة عن انجبار ضعفها بعمل المشهور . وثانيا : أنه لامناس من ترجيح العمومات عليها ، إذ قد بينا في علم الأصول ؛ أن من جملة المرجحات عند معارضة الدليلين بالعموم من وجه أن يلزم من العمل بأحدهما إلغاء الآخر من أصله ، وإسقاط ما ذكر فيه من العنوان عن الموضوعية ، وحينئذ فلا بد من العمل بالآخر الذي لا يلزم منه المحذور المذكور ، وفي المقام لو عملنا برواية تحف العقول للزم من ذلك إلغاء العمومات على كثرتها ، ولسقط عنوان الكلب المذكور فيها عن الموضوعية لخروج الكلب الصيود منها بالروايات الخاصة كما عرفت ، ولو خرجت الكلاب الثلاثة منها بالرواية المذكورة لما بقي تحتها إلا الكلب المهراش فقط ؛ ويكتفي في المنع عن بيعه بعدم وجود النفع فيه ، فلا يحتاج إلى تلك العمومات المتظافرة ، ويلزم المحذور المذكور ، وأما إذا عملنا بالعمومات ، ورفضنا اليد عن الرواية فإن المحذور لا يتوجه أصلا ، لأن ما فيه جهة صلاح من الأشياء لا ينحصر في الكلاب الثلاثة .

ونظير ذلك المعارضة بين ماورد (١) من الأمر بفصل الثوب من أبواب مالا يؤكل لحمه وما ورد (٢) من نفي البأس عن بول الطير وخرثه ، فأننا لو قدمنا الأخير الأول ، وحكمتنا

(١) عبد الله بن سنان قال : قال أبو عبد الله «ع» : أحسب ثوبك من أبوال مالا يؤكل لحمه . حسنة لأبراهيم بن هاشم . راجع ج ١ ثل باب ٨ نجاسة البول من أبواب النجاسات و ج ١ التهذيب باب تطهير الثياب ص ٧٥ ، و ج ١ كآ باب ٣٧ أبوال الدواب ص ١٨ ، و ج ٤ الوافي باب تطهير من فضلات الحيوانات ص ٣٠ .

(٢) أبو بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرثه . حسنة لأبراهيم بن هاشم . راجع ج ١ ثل باب ١٠ حكم ذرق الدجاج من النجاسات ، والأبواب المذكورة من كآ و يب والوافي .

حرمة بيع كلب الحراسة

١٠٠

بسببه بنجاسة خرو الطيور التي لا يؤكل لحمها لكان ذكر الطير في الخمر الثاني لغوا محضاً ، إذ لا يبقى تحتها إلا ما يؤكل لحمه من الطيور ، ويكفي في طهارة ذرقها ما يدل (١) على طهارة بول ما كُول اللحم ، وهذا بخلاف العكس ، فإنا إذا عملنا بالخمر الثاني لم يلزم المحذور لكثرة أفراد غير المأكول من غير جنس الطيور .

ومن هذا القليل أيضاً معارضة ما يدل (٢) على انفعال الماء القليل بملاقاته النجاسة . لما يدل (٣) على عدم انفعال الجاري بذلك ، فإن العمل بالطائفة الأولى ، والحكم بانفعال الجاري بملاقاته النجاسة إذا كان قليلاً يوجب كون ذكر الجاري في الطائفة الثانية لغواً ، إذ لا يبقى فيها إلا الكر ، ويكفي في عدم انفعاله بملاقاته النجاسة ما يدل (٤) على عدم انفعال الكر بذلك على الإطلاق ، ولو انعكس الأمر لم يلزم المحذور لكثرة أفراد القليل من غير الجاري . الوجه السادس : ما في المتن من حكاية رواية ذلك عن الشيخ في المبسوط ، قال : (إنه روى ذلك يعني جواز البيع في كلب الماشية والحائط المنجبر قصور سنده ودلالته - لكون المنقول مضمون الرواية ، لامعناها ، ولا ترجمتها - باشتهاره بين المتأخرين) .

وفيه أن الشهرة بين المتأخرين لا تجبر ضعف الرواية ، بل ولم يعلم استنادهم إليها في قيام بالجواز ، فلعلمهم استندوا في ذلك إلى الوجوه المذكورة ، كما يظهر ذلك من يلاحظ كلماتهم على أنه لم يثبت لنا كون المحكي عن الشيخ رواية فضلاً عن انجباره هنا بالاشتهار ، وتوضيح ذلك : أن ناقل الرواية تارة ينقلها بألفاظها الصادرة عن المنقول عنه ، وأخرى بترجمتها بلغة أخرى غير لغة المروي عنه ، وثالثة بمعناها ، كما هو المتعارف بين الرواة ، خصوصاً في الأحاديث الطوال التي يسر حفظ ألفاظها عادة ، ورابعة بمضمونها ، كما هو المرسوم بين الفقهاء في مرحلة الانتهاء .

- (١) حرير وزرارة أنها قالا : لا تنفسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه . حسنة لأبراهيم ابن هاشم . راجع ج ١ ك باب ٣٧ أبواب الدواب ص ٢٨ . وج ٤ الوافي باب التطهير من فضلات الحيوانات ص ٣٠ وج ١ ثل باب ٩ طهارة البول من كل ما يؤكل لحمه من أبواب النجاسات
- (٢) راجع ج ١ ثل باب ٨ نجاسة ما يقص عن الكر من أبواب ماء المطلق .
- (٣) راجع ج ١ ثل باب ٥ عدم نجاسة الماء الجاري من أبواب ماء المطلق .
- (٤) محمد بن مسلم عن أبي عبد الله « ع » وسئل عن الماء تبول فيه الدواب وتلف فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب ؟ قال : إذا كان الماء قد ركر لم ينجسه شيء . مجهولة لمحمد بن اسماعيل النيسابوري . راجع ج ١ ك باب الماء الذي لا ينجسه شيء ص ٢ ، وج ١ التهذيب باب المياه ص ١١٧ ، وباب الأحداث ص ١٢ .

أما غير القسم الأخير فلا شبهة في شمول أدلة اعتبار الخبر له ، كما هو واضح ، وأما القسم الأخير فلا تشمله تلك الأدلة قطعا ، لانحصارها في الاخبار الحسية ، ورأي الفقيه من الامور الخدسية ، فلا يكون حجة لغيره ولغير مقلديه ، كما حقق في علم الاصول .

واذا عرفت ذلك اتضح لك أن المحكي عن الشيخ (ره) لا يكون مشمو لا لدلة اعتبار الخبر لأن ظاهره أنه (ره) فهم باجتهاده جواز البيع من الروايات ، وأشار اليه بلفظ الإشارة مداهة أن الامام «ع» لم يبين الحكم على النحو المذكور في العبارة ، وبلغظ الإشارة ابتداء من دون أن يكون مسبوقا أو ملحوقا بكلام آخر يدل عليه ، وعليه فلم يثبت كون المحكي رواية حتى ينجر ضعفها بعمل المشهور ، وتكون حجة لنا في مقام الفتوى ، نعم لو كانت الرواية بأصلها واصلة اليها ، وقلنا بانجبار ضعف الخبر بشيء لكان لهذه الدعوى مجال واسع هذا كله على تقدير أن يكون المنقول في المتن هو عين عبارة الشيخ (ره) .

ولكنها ليست كذلك ، فإنه قال في تجارة المبسوط (١) : (وروي ان كلب الماشية والحائط كذلك) وعلى هذا فهي رواية مرسلة ، وقابلة للانجبار .

ومع ذلك لا يجوز الاستناد اليها أيضا ، لا عرفت في البحث عن رواية تحف العقول من منع انجبار ضعف الرواية بشيء صغير وكبرى . على أن من البعيد جداً بل من المستحيل عادة أن تكون هناك رواية ، ولم يظفر عليها غير الشيخ من علماء الحديث ، أو وصلوا اليها ولكنهم لم يوردوها في اصولهم المدة للرواية ، حتى هو (ره) في تهذيبه .

والظنون أن الشيخ (ره) اطلع عليها في كتب العامة ، وأوردها في كتابه للناسبة إلا أن أحاديثهم عن النبي (ص) في النهي عن بيع الكلاب خالية أيضا عن استثناء كلب الماشية و كلب الحائط .

لا يقال : إن عدم اشتبار المرسلة بين القدماء لا يمنع انجبار ضعفها بعمل المشهور من المتأخرين ، فإن ظهورها إنما كان من زمان الشيخ (ره) ، فيكون هذا عذراً لعدم عزاء القدماء بها ، وإنما يضر ذلك فيما إذا كانت الرواية بمراى منهم ومسمع ، ثم لم يعملوا بها لا عراضهم عنها .

فإنه يقال : إن ضعف الرواية إنما ينجر بالشبهة إذا عمل بها المشهور مع نقلهم إياها ، كتبهم من دون أن يستندوا في ذلك الى نقل شخص واحد ، وأما إذا انتهى سند الناقل الى شخص واحد فنسبتها الى النقلة وغيرهم سيان ، فتل هذه الشبهة لا توجب الانجبار .

(١) راجع فصل حكم ما يصبغ بيه وما لا يصبغ . وج ٢ ثل باب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به .

حرمة بيع كلب الحراسة

١٠٢

ضرورة عدم اختصاص العقلة بقرينة زائدة ليمتازوا بها على غيرهم . وإذن فنسبة المرسلة الى العاملين والتاقلين كنسبتها اليها ، لأن مستندهم أجمع هو نقل الشيخ (ره) فقط ، فلا يكون عملهم هذا جابراً لوحتها .
ويضاف الى ذلك ما قد عرفته مراراً من فساد البناء والمبنى ، وأن الشهرة لا تجبر ضعف الرواية صغرى وكبرى .

تذييل

المستفاد من أخبار الباب إنما هو حرمة بيع كلب الماشية و كلب الحائط و كلب الزرع وأما المعاملات الأخرى غير البيع فلا بأس في إيقاعها عليها ، كاجارتها ، وهبتها ، والصلح عليها بناء على عدم جريان أحكام البيع عليه اذا كانت نتيجه المبادلة بين المالكين ، فإن المذكور في تلك الأخبار هي حرمة ثمن غير الصيد من الكلاب ، ولا يطلق الثمن على ما يؤخذ بدلا بغير عنوان البيع من المعاملات .

ثم لا يخفى : أن اقتناء تلك الكلاب ولو في غير أوان الاصطياد والحراسة مما لا إشكال فيه لأنها من الاموال ولو باعتبار الانتفاع بها في وقت الاصطياد والحراسة ، وحرمة بيع هذه الكلاب لا يضر بجواز اقتنائها ، إذ لا ملازمة بين حرمة بيع شيء وحرمة اقتنائه والانتفاع به كيف وإن الانتفاع بها أكثر من الانتفاع بالكلب الصيد ، خصوصاً لاهل البادية ، وأصحاب الماشية والبساطين والزرع ونحوها ، ولم يستشكل أحد في جواز ذلك فيما نعلم ، بل ورد في اختيار الفريقين (١) جواز اقتناء الكلاب الاربعة ، إلا أن تلحق بالكلب الهراش .

(١) في ج ٢ المستدرک باب ٣٥ كراهة اتخاذ الكلب من أبواب الدواب عن غوالي اللثالي عن النبي (ص) انه قال : من اقتنى كلباً إلا كلب ماشية أو صيد أو زرع فقد انتقص من أجره كل يوم قيراط . مرسله .

أبو الفتوح في تفسير قوله تعالى : (وما علمتم من الجوارح) الآية ، رخص النبي (ص) في اقتناء كلب الصيد وكل كلب فيه منفعة مثل كلب الماشية و كلب الحائط والزرع رخصهم في اقتنائه ونهى عن اقتناء ما ليس فيه نفع ، الخیر . مرسله .

وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ٩ عبد الله بن عمر يقول : سمعت رسول الله (ص) يقول : من اقتنى كلباً إلا كلب ضاري لصيد أو ماشية نقص من أجره كل يوم قيراطان .

وفي رواية أخرى قيل لابن عمر : إن أبا هريرة يقول : أو كلب زرع ، فقال : إن لابني هريرة زرعاً . أقول : في هذا الحديث إشارة إجمالية الى مكانة أبي هريرة في —

وقد يقال : بجواز بيع كلب الماشية لقول علي «ع» في رواية قيس (١) : (لاخير في الكلاب إلا كلب صيد أو كلب ماشية) . فان جواز البيع من الخمر الثابت فيه . وفيه أن غاية ما يستفاد من الرواية هو جواز اقتنائه . للارتفاع به في حراسة الماشية واتصافه بالمالية بهذا الاعتبار ، وأما جواز بيعه فلا يستفاد منها ، لأنك قد عرفت عدم الملازمة بين كون الشيء مالا ، وبين جواز بيعه ، وإذن فالرواية من جملة ما يدل على جواز اقتناء كلب الماشية . ومن هنا اتضح : أنه لاوجه لقياس ما يحرم بيعه من الكلاب الثلاثة بالخمر لاثبات عدم المالية فيها ، لاوجه لذلك لان الشارع قد ألقى مالية الخمر ، بخلاف الكلاب الثلاثة ، فان ماليتها محفوظة في نظر الشارع وإن حرم بيعها .

جواز بيع العصير العنبي اذا غلى ولم يذهب ثلثاه

قوله : (الاقوى جواز المعاوضة على العصير العنبي اذا غلى ، ولم يذهب ثلثاه) . أقول : الغليان عبارة عن القلب ، كما في رواية الحماذ (٢) ، قال : (قلت : أي شيء الغليان ؟ قال : القلب) . والمراد به حصول النشيش فيه بحيث يصير أعلاه أسفله ، ثم ان العصير اذا غلى بنفسه حكم بنجاسته بمجرد ظهور النشيش فيه عند بعض القدماء ، وقد شيد أن كان هذا القول البطل البهائية شيخ الشريعة (ره) في رسالته العصرية ، وتبعه جملة ممن تأخر عنه وعلى هذا فلا تحصل الطهارة والحلية فيه إلا بصيرورته خلا . ويمكن تأييد هذا القول برواية الكلبي النسابة المتقدمة في بيع النبيذ (قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن النبيذ ؟ فقال : حلال ، قلت : إنا ننبذه فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك فقال «ع» : شه شه تلك الخمرة الممتنة) : وقد كنا نجزم بذلك القول في سالف الايام ، ثم عدلنا عنه ، وتحقيق الحق في محله .

— وضع الاحاديث الكاذبة ، حسب اقتضاء اغراضه الفاسدة وآرائه الكاسدة .

(١) محمد بن قيس عن أبي جعفر «ع» قال : قال : أمير المؤمنين «ع» : لاخير في الكلاب إلا كلب صيد أو كلب ماشية . صحيحة . راجع ج ٢ ك باب ١٢ الكلاب ص ٢٣٣ ، وج ١١ الوافي باب ٢١٢ الكلب ص ١١٧ ، وج ٢ ثل باب ٤٣ كراهة اتخاذ الكلب من أحكام الدواب .

(٢) عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن شرب العصير ؟ قال : تشرب ما لم يغلي فأذا غلى فلا تشربه ، قلت : أي شيء الغليان ؟ قال : القلب . راجع ج ٣ ثل باب ٢٠ أن العصير لا يحرم شربه من أبواب الاشربة المحرمة .

وان كان غليانه بالنار فهو محل الكلام في المقام ، ومورد التقض والابرام من جهة طهارته وعدمها ، وجواز شربه وبيعه وعدمها ، وفصل بعضهم بين العصير العني والتمري وحكم بنجاسة الاول وطهارة الثاني ، وتحقيق ذلك وتفصيله في كتاب الطهارة ، ووجه الكلام هنا في خصوص البيع فقط ، والظاهر جوازه .

ولنجد لبيان ذلك مقدمة ، وهي أنه لا إشكال في ان العصير العني سواء غلى أم لم يغل من الاموال المهمة في نظر الشارع والعرف ، وعليه فلو أتلفه أحد ضمن قيمته لملكه ، كما في أغلاه الغاصب ، فانه يضمته بنقصان قيمته اذا كان الغليان موجبا للنقص ، كأن اخذ التداوي في غراوان العنب ، فانه لا قصور في شمول دليل اليد لذلك مع قيام السيرة القطعية عليه وإن كان غليانه لا يوجب نقصان قيمته ، أو كان نسبيا لزيادتها فلا وجه للضمان ، كأن أخذ للدبس ونحوه فغضبه الغاصب فأغلاه ، والوجه في ذلك هو أن الغاصب وإن أخذ ثمر العصير المغصوب وصفاً جديداً ، إلا أن تصرفه هذا لم يحدث عيباً في العصير ليكون موجبا للضمان ، بل صار وسيلة لازدياد القيمة .

ومن هنا ظهر لك ضعف قول المتن : (لو غصب عصيراً فأغلاه حتى حرم ونجس لم يكن له ما كان له) ، بل وجب عليه رده ، ووجب عليه غرامة الثلاثين ، واجرة العمل فيه حتى يفسد الثمن) وقد عرفت عدم صحة ذلك على إطلاقه .

اذا سألنا ذلك ، وقع الكلام في ناحيتين ، الناحية الاولى : في جواز بيع العصير العني . والناحية الثانية : في جواز بيعه وعدم جوازه بحسب الروايات . والناحية الاولى : فقد يقال : بحرمة بيعه اذا غلى من جهة النجاسة ، والحرمة ، وانتفاء ما كان له من القيمة . من هذه التعليقات الى معنى محصل ، أما النجاسة فانها لم تذكر إلا في رواية القموني ، والمراد بها النجاسات الذاتية ، فلا تشمل المتنجسات : لأن نجاستها لا يثبت بها ثمن ، ولو سلمنا شمولها للمتنجسات فالنهي عن بيعها ليس إلا من جهة عرائنها عن المنفعة . ولا شبهة في أن العصير العني المشي ليس كذلك ، لوجود المنافع المحللة فيه بعد ذهاب نجاسته ، على أن مانعية النجاسة عن البيع ممنوعة كما تقدم .

وأما الحرمة فقد يقال : إن الروايات العامة المتقدمة دلت على وجود الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة بيعه . إلا أنه فاسد ، فقد تقدم أنها ضعيفة السند ، وأشرنا ايضا الى عدم الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة بيعه ، على أن المراد بالحرمة فيها ما يعرض على الشيء من النجاسة الذاتية ، فلا تشمل الاشياء المحرمة بواسطة عروض أمر خارجي ، وإلا لزم أن يكون بيع الاشياء المباحة من النجاسة أو غيرها مما يوجب حرمتها العرضية

وأما انتفاء المالية فيه أن العصير العنبي المغلي من الأموال الخطيرة في نظر الشارع والعرف ولذا لو ألتفه أحد لضمنه كما عرفته . على أن الظاهر أن المالية لا تمتد في صحة المعاوضة على الشيء .
وأما الناحية الثانية : فقد استدل على حرمة بيعه بروايات : منها قوله «ع» في رواية محمد بن المهيم (١) : إنه (إذا تغير عن جاله وغلى فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه) . فان البيع من جملة الخير المنفي فلا يجوز . وفيه أولا : انها رواية مرسلة ، فلا تصلح للاستناد إليها في الأحكام الشرعية . وثانيا : انها بعيدة عن حرمة البيع لظهور السؤال في حرمة الثبر فقط ، فلا تشمل البيع .

ومنها قوله «ع» في رواية أبي كهمس (٢) : (وإن غلى فلا يحل بيعه) فان ظاهرها نفي الحلية المطلقة تكليفية كانت أم وضعية ، فتدل على حرمة بيع العصير اذا غلى ولم يذهب ثلثاه وفيه أولا : انها ضعيفة السند . وثانيا : ان ظهورها في غليان العصير بنفسه لا بالنار ، فتكون غريبة عما نحن فيه ، وراجعة الى القسم الاول من العصير ، وقد عرفت من بعض القدماء ومن شيخ الشريعة أن الطهارة والحلية فيه لا تحصلان إلا بصيرورته خلا ، على أن الظاهر من الحلية فيها بقربة الصدر والذيل هي التكليفية فقط دون الوضعية وحدها ، وأما هو

(١) عن رجل عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته فيشربه صاحبه ؟ فقال : اذا تغير عن حاله وغلى فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه . مرسلة . راجع ج ٢ ك باب العصير ص ١٩٧ . وج ٢ التهذيب باب الاشربة ص ٣١٢ وج ١١ الوافي باب ١٦١ العصير ص ٨٧ . وج ٣ ثل باب ٣ تحريم العصير من الاشربة المحرمة (٢) قال : سأل رجل ابا عبد الله «ع» عن العصير فقال : لي كرم أنا أعصره كل سنة وأجعله في الدنان وابعده قبل ان يغلي ؟ قال : لا بأس به وإن غلى فلا يحل بيعه ثم قال : هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه نجراً . مجهولة لابي كهمس : راجع ج ٢ التهذيب بيع الخمر ص ١٥٥ . وج ١ ك باب ١٠٧ : بيع العصير ص ٣٩٥ . وج ١٠ الوافي باب ٣٩ : بيع العصير ص ٣٩ . وج ٢ ثل باب ٨٨ جواز بيع العصير ممن يعمل نجراً مما يكتسب به . في ج ٣ رجال المامقاني في فصل الكتي ص ٣٢ : كهمس بالكاف المفتوحة ، والهاء الساكنة والميم المفتوحة والسين المهملة من اسماء الاسد قاله الليث . والرجل القينج الوجه عن ابن خاويه . والناقة الكوماء ، وهي العظيمة السنام عن ابن عباد ، نص على ذلك كله في التاج ، وفي الصحاح ان الكهمس العصير ، وابو حي من العرب ، وابو كهمس كنية المهيم بن عبد الله ، وظاهر النقد كونها رجلين ، والظاهر الاتحاد ، وهو كنية قاسم بن عبيد ايضا . أقول : في ج ٢ التهذيب كتاب الطلاق ص ٢١٩ أبي كهمس اسمه هيم بن عبيد .

أغم منها ومن التكليفية ، إذن فالرواية ناظرة الى حرمة بيع العصير للشرب ، فإشرب التنجس أو التنجس للمسلم حرام ، وأما حرمة بيعه للدبس ونحوه فلا يستفاد منها . ثم لا يخفى : أن قوله «ع» في ذيل الرواية : (هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه خمرآ) . إنما هو لدفع وسوسة السائل من تجوز الامام «ع» بيع العصير قبل الغليان ، وإن كان المشتري ممن يصنعه خمرآ ، وسيأتي في مبحث بيع العنب ممن يجعله خمرآ لتبليغ الامام «ع» جواز البيع بقوله : (بغتة حلالا نجعله حراما فأبعده الله) وقد تكرر ذلك في جملة من الروايات ومنها ما في رواية أبي بصير (١) من قوله «ع» : (اذا بعته قبل ان يكون خمرآ وهو خلال فلا بأس) . فان منطقها يدل على جواز بيع العصير قبل صيرورته خمرآ ، ومفهومها يدل على عدم جواز البيع بعد حرمة العصير بالغليان .

وفيه أولا : انها ضعيفة السند ، وثانيا : ان راويها أبا بصير مشترك بين اثنين ، وكلاهما كوفي ، ومن اهل الثقة ، ومن المقطوع به ان يبيع العصير العني لم يتعارف في الكوفة في زماننا هذا مع نقل العنب اليها من الخارج فضلا عن زمان الراوي الذي كان العنب فيه قليلا جدا ، وعليه فالمسؤول عنه هو حكم العصير التمري الذي ذهب المشهور الى حليته حتى بعد الغليان ما لم يصير خمرآ ، فلا يستفاد من الرواية إلا حرمة بيع الخمر وجوان بيع العصير التمري قبل كونه خمرآ ، فتكون غريبة عن محل الكلام ، وإن أيسر عن ذلك فلا إشكال انها غير مختصة بالعصير العني ، فغاية الامر أن تكون الرواية شاملة لكلا العصيرين ، إلا أنه لا بد من التخصيص بالتمري ، لان ظاهر قوله «ع» : (وهو خلال) هو أن العصير قبل كونه خمرآ خلال ولو كان مغليا ، ومن الواضح ان هذا يختص بالتمري دون العني .

قوله : (والظاهر أنه اراد بيع العصير للشرب من غير التثليث) . أقول : قد حكى المصنف عن المحقق الثاني في حاشية الارشاد : أنه (لو تنجس العصير ونحوه فهل يجوز بيعه على من يستحله فيه اشكال ؟) ثم ذكر المحقق الثاني : (ان الاقوى عدم ، لعدم ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) .

وقد استظهر المصنف من كلامه هذا : أنه اراد بيع العصير للشرب من غير التثليث ، إلا أن الذي يظهر لنا منه : أنه اراد من العصير مطلقا المحتصرا كعصير الفواكه وغيره ، وبدل على أن هذا هو المراد من كلامه وجهان : الوجه الاول : عطف كلمة (نحوه) على

(١) قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن ثمن العصير قبل ان يغلي لمن يبتاعه ليطبخه أو يجعله خمرآ ؟ قال : اذا بعته قبل ان يكون خمرآ وهو خلال فلا بأس . ضعيفة لقاسم بن محمد راجع المصادر المزبورة من الكتب المتقدمة .

العصير ، فإن الظاهر أن المراد منها مطلق المايعات المضافة ، فلا بد وأن يكون المراد من العصير مطلق المعتصرات ، إذ لا خصوصية للعصير العنبي في المقام . والوجه الثاني : نقييده جواز البيع بمن يستحل ، إذ لو كان مرادة خصوص العصير العنبي فقط لكان ذلك التقييد لغواً ، لجواز بيعه من غير المستحل ايضاً ، فقد عرفت حليته وطهارته وجواز الانتفاع به على وجه الاطلاق بعد ذهاب ثلثيه .

ويؤيد ذلك ما استدل به المحقق الثاني على حرمة البيع من حرمة الاعانة على الاثم ، فإن العصير العنبي وإن كان يتنجس ويحرم بمجرد الغليان ، إلا أنه يطهر ويحل بذهاب ثلثيه ، فلا يكون بيعه من غير المستحل إعانة على الاثم ، ويستكشف من ذلك أن غرضه من العصير هو ما ذكرناه .

جواز المعاوضة على الدهن المتنجس

قوله : (يجوز المعاوضة على الدهن المتنجس) . أقول : المعروف بين الأصحاب هو جواز المعاوضة على الدهن المتنجس ، لفائدة الاستصحاب به تحت السماء خاصة ، بل في الخلاف (١) دعوى الاجماع على ذلك ، قال : (يجوز بيع الزيت المتنجس لمن يستصحب به تحت السماء ، وقال ابو حنيفة (٢) : يجوز بيعه مطلقاً ، وقال مالك والشافعي : لا يجوز بيعه بحال ، دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم) . وعن الحنابلة ايضاً لا يجوز ، إلا ان الظاهر من أخبار العامة (٣) جواز ذلك ، لاطباقها على جواز الانتفاع به : بل في بعضها (٤) ذكر

(١) ج ١ كتاب البيوع ص ٢٢٥ .

(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنفية يجوز ان يبيع دهنًا متنجسًا ليستعمله في الدبغ والاستضاءة به في غير المسجد ، وفي ص ٢٣١ عن المالكية لا يصبح بيع المتنجس الذي لا يمكن تطهيره كسمن وقعت فيه نجاسة على المشهور ، وذهب بعضهم الى لجواز . وعن الحنابلة الدهن الذي سقطت فيه نجاسة فإنه لا يحل بيعه . وفي هامش ج ٦ سنن البيهقي ص ١٣ في قواعد ابن رشد اختلفوا في الزيت المتنجس ونحوه بعد اتفاقهم على تحريم استعماله ففتح مالك والشافعي ، وجوز ابو حنيفة وابن وهب اذا بين ، وفي نوادر الفقهاء اجمع الصحابة على جواز بيع زيت ونحوه تنجس بموت شيء فيه اذا بين ذلك .

(٣) راجع ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ .

(٤) في هامش ج ٦ سنن البيهقي ص ١٣ عن ابن عمر ان قال : سأل القاسم وسألنا عن

الزيت تموت فيه القارة أفنيعه ؟ قال : نعم .

جواز البيع صريحاً .

قوله : (وجعل هذا من المستثنى عن بيع الأعيان النجسة) . أقول : حاصل كلامه أن مسألة المعاوضة على الدهن للاستصباح إنما يمكن جعلها من المستثنى من حرمة بيع الأعيان النجسة إذا قلنا بحرمة الانتفاع بالمتنجس إلا ماخرج بالدليل ، أو قلنا بحرمة بيع المتنجس وإن جاز الانتفاع به منفعة محالة مقصودة ، وإلا فيكون الاستثناء منقطعاً ، لعدم دخول بيع الدهن المتنجس ولا غيره من المتنجسات القابلة للانتفاع بها في المستثنى منه ، وقد تقدم أن المنع عن بيع النجس فضلاً عن المتنجس ليس إلا من حيث حرمة المدفعة المقصودة ، فإذا فرض حلها فلا مانع من البيع .

وفيه أولاً : أنه قد تقدم مراوأة عديدة أن النجاسة بما هي نجاسة لا تمنع عن البيع إلا إذا استلزم حرمة الانتفاع بالنجس من جميع الجهات وقد اعترف المصنف هنا وفي مسألة بيع الميتة الحكم الأول ، وقد تقدم أيضاً أن النجاسة لا تمنع عن الانتفاع بالنجس لو كان له تقع محل ، بل وستعرف أن مقتضى الأصل إنما هو جواز الانتفاع بالأعيان النجسة فضلاً عن المتنجسات ، وإذن فلا مناص عن كون الاستثناء منقطعاً لامتصلا .

وثانياً : أنا لا نعرف وجهاً لا يقتضيه كون الاستثناء متصلاً على حرمة الانتفاع بالمتنجس ، إذ العنوان في المستثنى والمستثنى منه إنما هو حرمة بيع النجس ، أو المتنجس من حيث هما كذلك ولم يقيد بحرمة الانتفاع بهما ، نعم يجوز تعليل جواز البيع ، أو حرمة بجواز الانتفاع بهما أو حرمة ، وعليه فتكون حرمة الانتفاع بهما من علل التشريع لحرمة بيعهما ، ومن قبيل الوساطة في الثبوت لذلك ، وقد ظهر مما ذكرناه : أن القاعدة الأولية تقتضي جواز بيع الدهن المتنجس بلا احتياج إلى الروايات ، كما أنها تقتضي حرمة بيعه ، وعدم جواز الانتفاع به لو قلنا بما نهيته النجاسة عن البيع ، وعدم جواز الانتفاع بالمتنجس .

وثالثاً : أن جعل المصنف المعاوضة على الأعيان المتنجسة من جملة المسائل الثمانية وإن كان يقتضي اتصال الاستثناء وشمول المستثنى منه للنجس والمتنجس كليهما ، إلا أن تخصيصه الكلام في عنوان هذه المسائل الثمانية بالاكتساب بالأعيان النجسة عدا ما استثنى يقتضي انقطاع الاستثناء ، سواء قلنا بجواز الانتفاع بالمتنجس أم لم نقل ، وعليه فذكر مسألة المعاوضة على الأعيان المتنجسة في عداد المعاوضة على الأعيان النجسة من باب الاستطراد .

تأسيس

لا يخفى أن الروايات الواردة في بيع الدهن المتنجس على طوائف ، الاولى (١) : مادل على جواز بيعه مقيداً بـ «علام المشتري» . الثانية (٢) : مادل على جواز البيع من غير تقييد بالـ «علام كرواية الجعفریات الدالة على جواز بيع الدهن المتنجس لجعله صابوناً» . الثالثة (٣) : مادل على

(١) ابن وهب عن أبي عبد الله «ع» في جرد مات في زيت ما تقول في بيع ذلك ؟ فقال بهه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به . موثقة للحسن بن محمد بن سماعة .

ابو بصير قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن القارة تقع في السمن او في الزيت فتموت فيه ؟ فقال : إن كان جامداً فطرحها وما حولها ويؤكل ما بقي وإن كان ذائباً فاسرج به وأعلمهم اذا بعته . مجهولة للحسن بن رباط . راجع ج ٢ ثل باب ٣٣ جواز بيع زيت النجس مما يكتسب به . و ج ٢ التهذيب باب الفرر ص ١٥٣ . و ج ١٠ الوافي باب ٤٣ جامع فبإيجل بيعه وشراؤه ص ٤٢ .

قرب الاسناد باسناده عن اسماعيل بن عبد الخالق عن أبي عبد الله «ع» قال : سأله سعيد الأعرج السمان وأنا حاضر عن الزيت والسمن والعسل تقع فيه القارة فتموت كيف يصنع به ؟ قال أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للمسراج ، الخبز . ضعيفة لمحمد بن خالد . راجع الباب ٣٣ المتقدم من ج ٢ ثل .

(٢) الجعفریات باسناده عن علي «ع» أنه سئل عن الزيت يقع فيه شيء له دم فيموت ؟ قال : الزيت خاصة يبيعه لمن يعمل به صابوناً وعن الراوندي مثله . راجع ج ٢ المستدرک ص ٢٧٦ أقول : قد أشرنا مراراً عديدة الى وثيقة كتاب الأشعثيات المسمى بالجعفریات ، ولكن تبين أخيراً لسيدنا الاسناد ادام الله ايام إقامته : أن الوجوه التي استند اليها القائلون باعتبار الكتاب لا تخرجه عن الجهالة ، فإن من جملة رواته موسى بن اسماعيل ، وهو مجهول السناد ، في كتب الرجال ، ومما بالغ المحدث النوري في اعتباره وتوثيق رواته ، إلا أن ما أورد لا يرجع الى معنى محصل تركن اليه النفس ، ويطمئن به القلب .

(٣) قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه قال : سألت عن حب دهن مات فيه ذرة ؟ قال : لا تدهن به ولا تبعه من مسلم . مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع ج ٢ ثل باب ٣٦ بيع الذكي المختلط بالميت مما يكتسب به .

الجعفریات عن علي «ع» قال : وإن كان شيئاً مات في الادم وفيه الدم في العسل او في زيت او في السمن إن كان ذائباً فلا يؤكل يسرج به ولا يباع . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

عدم جواز بيعه مطلقا ، ومقتضى القاعدة تخصيص الطائفة الثالثة الدالة على عدم الجواز بما دل على جواز البيع مع الاعلام ، وبعد التخصيص تنقلب نسبتها إلى الطائفة الثانية الدالة على جواز البيع مطلقا ، فتكون مقيدة لها لاحالة ، فيحكم بجواز بيعه مع الاعلام دون عدمه ، وعلى هذا فيجب الاعلام بالنجاسة مقدمة لذلك .

ولا يخفى أن وجوب الاعلام على ما يظهر من دليله إنما هو لأجل أن لا يقع المشتري في محذور النجاسة ، إذ قد يستعمل الدهن المتنجس فيما هو مشروط بالطهارة لجهله بالحال ، وعليه فلو باع المتنجس الذي ليس من شأنه ان يستعمل فيما يشترط بالطهارة كاللحاف والفرش فلا يجب الاعلام فيه .

قوله : (منها الصحيح عن معاوية بن وهب) . أقول : لا دلالة في الرواية على جواز البيع ولا على عدمه ، بل هي دالة على جواز إسراج الزيت المتنجس .

قوله : (ومنها الصحيح عن سعيد الأعرج) . أقول : الرواية التحلي ، وهي ايضا دالة على الاسراج ، فلا إشعار فيها بحكم البيع بوجه .

قوله : (وزاد في المحكي عن التهذيب) . أقول : بعدما نقل الشيخ (ره) رواية ابن وهب المشار اليها الدالة على جواز إسراج الزيت المتنجس قال : (وقال : في بيع ذلك الزيت ببيعته وتبينه لمن اشتراه ليستصيح به) . فأشار به إلى رواية أخرى لابن وهب ، وهي الرواية المتقدمة الدالة على جواز بيع ذلك الزيت مع الاعلام ، إذن فلا وجه لجعل هذه العبارة رواية كذا صنعه المصنف ، وإنما هي من كلام الشيخ (ره) .

عدم اشتراط الاستصباح في صحة بيع

الدهن المتنجس

قوله : (إذا عرفت هذا فلا إشكال يقع في مواضع : الأول) . أقول : بما قيل أو يمكن ان يقال في حكم بيع الدهن المتنجس وجوه بل أقوال ، الأول : جواز بيعه على أن يشترط على المشتري الاستصباح ، كما استظهره المصنف من عبارة السرائر الثاني : جوازه مع قصد المتبايعين الاستصباح وإن لم يستصيح به بالفعل ، كما استظهره المصنف من الخلاف . الثالث : جوازه ببيع بشرط أن لا يقصد المتبايعان في جواز بيعه المنافع المحرمة وإن كانت نادرة سواء

— راجع ج ١ المستدرك ص ٢٩ ، وج ٢ ص ٤٢٧ .

دعائم الاسلام عنهم «ع» إذا وقعت (الدابة) فيه (الادام) فحانت لم يؤكل ولم يبع ولم يشتر . ضعيفة . راجع ج ٢ المستدرك ص ٤٢٧ .

قصدا مع ذلك المنافع المحللة أم لا . الرابع : صحة بيعه مع قصد المنفعة المحللة إلا اذا كانت شائعة ، فلا يعتبر في صحة البيع ذلك القصد . الخامس : جواز بيعه على وجه الاطلاق من غير اعتبار شيء من القيود المذكورة . السادس : اشتراط تحقق الاستصباح به خارجا في جواز بيعه ، كما استظهره المحقق الايرواني من عبارتي الخلاف والسرائر ، وجعلها أبنيتان عما ذكره المصنف (ره) .

وقد اختار في المتن الوجه الرابع في مطلع كلامه ، وقال : يمكن أن يقال باعتبار قصد الاستصباح ، واختار الوجه الثالث في آخر كلامه ، وقال نعم يشترط عدم اشتراط المنفعة المحرمة ، والذي تقتضيه القواعد مع الإغماض عن الروايات هو الوجه الخامس .

ولنبداً بذكر ما اختاره المصنف ، وذكر ما رد عليه من الاشكال ، وسيظهر من ذلك وجه القول المختار ، فنقول : ملخص كلامه : أن مالية الأشياء عند العرف والشرع إنما هي باعتبار منافعها المحللة الظاهرة المقصودة منها لا باعتبار مطلق الفوائد ولو كانت غير ملحوظة في ماليتها ، أو كانت نادرة الحصول ، ولا باعتبار المنافع الملحوظة اذا كانت محرمة ، وعليه فإذا فرض أن الشيء لم تكن له فائدة محللة ملحوظة في ماليتها فلا يجوز بيعه ، لا مطلقا لانصراف الاطلاق الى كون الثمن بازاء المنافع المقصودة منه ، والمفروض حرمتها ، فيكون أكلا للمال بالباطل . ولا مع قصد العائدة المحللة النادرة ، فإن قصدها لا يوجب المالية مع حرمة منفعتها الظاهرة ، نعم لو دل نص خارجي على جواز بيعه كما فيما نحن فيه لوجب عليه على ما اذا قصد المتبايعان المنفعة النادرة ، فإنها وإن لم توجب المالية بحسب نفسها ، ولكن توجبها بحكم الشارع ، فلا يكون أكلا للمال بالباطل ، كما أن حكمه قد يوجب سلب المالية في بعض الأحيان كما في الخمر والخنزير ، فيكون أكل المال في مقابلها أكلا له بالباطل ، وهكذا لو لم تقصد المنفعة النادرة في الصورة المتقدمة ، فإن المال في هذه الصورة يقع في مقابل المنفعة الظاهرة المحرمة .

وفيه أن جميع الأدهان ولو كانت من المطور مشتركة في أن الاطلاق والاستصباح بها او جعلها صابونا من منافعها المحللة الظاهرة ، وأنها دخيلة في مالية الدهن ، غاية الامر ان تفوق بعض منافعها كالأكل فيما قصد منه أكله ، ولشتم فيما قصد منه شتمه أو وجب لها زيادة في المالية ، وأوجب إطلاق المنافع الآخر المفعول عنها بالمنافع النادرة وإن كانت في نفسها من المنافع الظاهرة ، لأن اختلاف المرتبة في المنفعة بمجرد لا يجعل المرتبة النازلة من المنافع نادرة في حد ذاتها وإن خفيت في نظر اهل العرف ، وعليه فالمرجع من منافع الدهن اذا تنجس إنما هو خصوص إباحتها أكله ، وإما ما سواها من المنافع فهو باق على حله .

عدم اشتراط الاستصباح في صحة بيع الدهن المتنجس

على الجملة انتفاء بعض المنافع الظاهرة المعروفة عن الأشياء ، كذهاب رائحة الأدهان نظرية ، وعروض حرمة الاكل لما قصد منه اكله من الادهان لا يوجب انتفاء ماليتها بالكلفة ، بل هي موجودة فيها باعتبار منافعها الاخر الظاهرة وإن كانت غير معروفة .

ومن هنا يتوجه الحكم بالضمان اذا غصبها غاصب او اتلفها متلف ، للسيرة القطعية القلائية ، ولدليل اليد ، وإذن فلا وجه لجعل الاستصباح من المنافع النادرة للدهن ، بل هو كغيره من المنافع الظاهرة ، فان اعتبر قصدها في صحة البيع اعتبر مطلقا ، وان لم يعتبر ذلك لم يعتبر مطلقا .

وأما المنافع النادرة للشيء فانها لا توجب ماليته ، فكيف يقال : باعتبار قصدها في صحة بيعه ، ولا نظن ان احداً يلزم بمالية الكوز المصنوع من الطين المتنجس بلحاظ الانتفاع بخزفه في البناء !! على أنه لا دليل على اعتبار أصل القصد وجوداً وعدماً في صحة البيع . قوله : (نعم يشترط عدم اشتراط المنفعة المحرمة) . أقول : أشار به الى الوجه الثالث . ويرد عليه : أن مالية الاشياء قائمة بما لها من المنافع حسب رغبات العقلاء ، إذ الرغبة فيها لا تكون إلا لأجل منافعها ، فالمنافع المترتبة عليها من قبيل الجهات التمليلية : بمعنى أن رغبة العقلاء فيها ليس إلا لأجل منافعها الموجودة فيها ، وحينئذ فبذل المال إنما هو بأزاء نفس العين فقط ، وعلة ذلك البذل هي المنافع ، وعليه فلو قصد الباع المنفعة المحرمة لم يلزم منه بطلان البيع ، فقد عرفت أن مالية الاشياء قائمة بذواتها ، وأن المنافع المترتبة عليها من قبيل التسلل والدواعي ، فحرمة بعض المنافع لا توجب حرمة المعاملة على الاشياء اذا كانت لا تلبس بالمنافع الاخر ، ومثال ذلك صحة بيع العنب ممن يجعله سحراً ، وسيأتي البحث فيه وبعبارة واضحة الثمن إنما يقع بأزاء العين دون المنافع ، غاية الامر ان ترتب المنفعة عليها آية لاثرها وداع اليه ، فحرمة المنفعة المشروطة عليه لا توجب بطلان البيع ما لم يكن الثمن بازائها ، وما يدلنا على ذلك أنه اذا استوفى المشتري منافع المال الاخرى غير هذه التي اشترطت عليه في البيع ، او التي انصرف اليها الاطلاق لم يبطل البيع ، ولا يكون هذا التصرف منه بغير اشتقاق ، وما ذكرناه تجلي : ان أكل الثمن في مقابلته ليس أكلاً للمال بالباطل كما في المتن فانه مماضاف الى ما تقدم من كون الآية أجنبية عن شرائط العوضين ، وإنما هي ناظرة الى حصر المعاملات الصحيحة بالتجارة عن تراض ، ونهاية عن الأسباب الباطلة لها . ان اشتراط الآفة المحرمة لا يوجب كون الثمن بازائها ، لكي يكون أكل المال في مقابلتها أكلاً له بالبطلان الذي لا يرتبط بالتقابل بالثمن ، وسيأتي ذلك في مبحث الشروط ان شاء الله . قوله : (وإلا فسد العقد بفساد الشرط) . أقول : رد عليه أن العقد لا يفسد باشتراط

الشرط الفاسد فيه ، وقد اختاره المصنف في باب الشروط ، والوجه فيه أن الالتزام الشرطي أمر آخر وراء الالتزام العقدي ، فلا يستلزم فساده فساد العقد ، وعليه فلا وجه للالتزام ببطلان العقد في المقام باشتراط المنفعة المحرمة فيه ، لانه من صغريات الكبرى المذكورة .

قوله : (بل يمكن القول بالبطلان بمجرد القصد وإن لم يشترط في متن العقد) . أقول : يرد عليه ما ذكرناه سابقاً من أن بذل المال إنما هو بإزاء نفس العين ، والمنافع المترتبة عليها من قبيل الجهات التعاليمية ، ثم لنسلم أننا قد التزمنا ببطلان العقد باشتراط المنفعة المحرمة : فلا مجال للالتزام بالبطلان بمجرد القصد بعدما لم يكن مذكوراً في العقد ، إذ لا عبرة بالقصد الساذج إذا لم يكن شرطاً في ضمن العقد ، وقد انجلى مما حققناه بطلان سائر الوجوه والاقوال بأجمعها . هذا كله بحسب ما تقتضيه القواعد .

وأما بحسب الروايات فقد يقال : يلزم قصد الاستصباح في بيع ذلك الدهن . لقول الصادق (ع) في رواية ابن وهب : (به وبيته لمن اشتراه ليستصبح به) . ولقوله (ع) في رواية إسماعيل بن عبد الحلق : (أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للسراج) . فانها ظاهرتان في تقييد جواز البيع بقصد الاستصباح ، بل بالغ بعضهم وقال : إن الرواية الثانية صريحة في ذلك بدعوى حصر جواز البيع فيها بصورة الشراء للإسراج فقط .

وفيه أولاً : أن الرواية الثانية ضعيفة السند كما تقدم . وثانياً : أن الظهور البدوي في الروايتين وإن كان ذلك ، ولكن الذي يظهر بعد التأمل في مدلولها هو أن الاستصباح والإسراج من فوائد التبيين ومتفرعاته ، وقد أخذ غاية لذلك لكي لا يقع المشتري في محذور التجاسة باستعماله الدهن المتنجس فيما هو مشروط بالطهارة كالأكلاكل ونحوه ، إذن فلا دلالة في الروايتين على أن اعتبار قصد الاستصباح من شرائط البيع .

وثالثاً : أن التوهم المذكور مبني على جعل الأمر بالبيان في الروايتين للإرشاد إلى الاستصباح بالدهن ، وليس كذلك ، لأن الأوامر والنواهي إنما تجمل على الإرشاد إذا اكتنفت بالقرائن الصارفة عن ظهور الأمر في الوجوب ، وعن ظهور النهي في التحريم ، سواء أكانت القرائن حالية أم مقالية ، وبواء أكانت عامة أم خاصة ، كالأوامر والنواهي المتعلقة بأجزاء الصلاة وشرائطها ، وكالأوامر والنواهي الواردة في أبواب المعاملات ، كقوله تعالى : (أوفوا بالعقود) ، وكأنه يبيح بيع ما ليس عندك ، والنهي عن بيع الغرر ، وسيأتي البحث عنها في مواضعها ، وأما فيما نحن فيه فلا قرينة توجب رفع اليد عن ظهور الأمر بالبيان في الوجوب النفسي ، وحمله على الإرشاد .

قوله : (كما يوجب ، إلى ذلك ما ورد في تحريم شراء الجارية المغنية وبيعها) . أقول : وجه

الايحاء دلالتها على بطلان بيع الجارية المغنية إذا كان لأجل الغناء ، فتكون مؤيدة لما ذكره من كون قصد المنفعة المحرمة موجباً لبطلان البيع وإن لم يشترط في ضمن العقد ، وسيأتي الكلام في تلك الروايات .

قوله : (في رواية الاعرج المتقدمة) . أقول : ليست الرواية للاعرج ، وليس متنها هو الذي ذكره المصنف (ره) ، وقد عرفت ذلك في أول المسألة .

وجوب الاعلام بنجاسة الدهن عند البيع

قوله : (الثاني : أن ظاهر بعض الاخيار وجوب الاعلام) . أقول : قد وقع الخلاف بين الفقهاء في وجوب إعلام المشتري بنجاسة الدهن وعدم وجوبه ، وعلى الاول فهل يجب مطلقاً ، أو فيما إذا كانت المشتري بصدد الاستعمال للدهن فيما هو مشروط بالطهارة ؟ وعلى التقديرين فهل الوجوب المذكور نفسي ، أم شرطي بمعنى اعتبار اشتراطه في صحة البيع ؟ وجوه : المصرح به في كلامهم هو الوجوب مطلقاً ، وقد تقدم في عنوان المسألة نقل صاحب الحاشية على سنن البيهقي عن بعض العامة دعوى الاجماع على ذلك ، واستشهد على ذلك أيضاً بما نقله من الرواية (١) .

ثم لا يخفى أن موضوع البحث في الاشكال السابق يرجع إلى اشتراط البيع بالاستصباح أو بقصده ، وأما هنا فموضوع البحث متمحض في بيان وجوب الاعلام وعدم وجوبه مطلقاً أو في الجملة نفسياً أو شرطياً ، إذن فالنسبة بينها هي العموم من وجه ، لانه قد يكون البيع للاستصباح مع جهل المشتري بالنجاسة ، وقد يبيعه لغرض آخر غير الاستصباح مع الاعلام بها ، وقد يجتمعان بأن يبيعه للاستصباح مع الاعلام بها ، وعليه فدعوى اتحاد الشرطين مجازفة قوله : (والذي ينبغي أن يقال : إنه لا إشكال في وجوب الاعلام) أقول : ظاهر كلامه أنا إذا اعتبرنا الشرط السابق في بيع الدهن للمتنجس فلا مناص لنا عن القول بوجوب الاعلام بنجاسته ، لتوقف قصد الاستصباح أو اشتراطه على العلم بها ، وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر . وفيه أن كلاً من الأمرين مستقل بنفسه لا يرتبط بالآخر ، نعم قد يجتمعان ، لما عرفت من النسبة المذكورة .

إذا عرفت ذلك فاعلم : أنه ربما يقال : بأن الاعلام بنجاسة الدهن واجب شرطي للبيع ، لقوله «ع» في رواية أبي بصير : (وأعلمهم إذا بهته) . وفيه أن ظهور الرواية في ذلك

(١) في هامش ج ٦ سنن البيهقي عن أبي عمران قال : سألت القاسم وسالماً عن الزيت تموت فيه المارة أفنييه ؟ فلا : نعم ثم كلوا ثمنه وبينوا لمن يشتره .

وإن كان لا ينكره ، ولكن يجب رفع اليد عنه ، لقوله «ع» في رواية اسماعيل : (أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له) . ولقوله «ع» في رواية ابن وهب : (بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به) . إذ الأمر بالبيان فيها ظاهر في الوجوب النفسي ، ولا يجوز المصير إلى إرادة الوجوب الشرطي منه إلا بالقرينة ، وهي هنا متفية : وهكذا الحال في مطلق الأوامر .

على أنا وإن قلنا بظهور الأمر بالبيان في الوجوب الشرطي ابتداء ، فإن رواية ابن وهب ظاهرة في الوجوب النفسي لوجهين : الأول أن الظاهر من قوله «ع» فيها : (بعه وبينه لمن اشتراه) . أن الإعلام بالنجاسة إنما هو بعد وقوع البيع وتحققه كما يقتضيه التعبير بالماضي بقوله «ع» (لمن اشتراه) . ومن الواضح جداً أن البيان بعد البيع لا يكون من شرائطه إلا بنحو الشرط المتأخر ، وهو في نفسه وإن كان جائزاً كما حقق في علم الأصول ، ولكن لم يقل به أحد في المقام ، وعليه فلا يحصى عن إرادة الوجوب النفسي من الأمر بالبيان في الرواية ، إذ ليس فيها احتمال ثالث .

الثاني : أن الاستصباح قد جعل فيها غاية للبيان وفائدة له ، وليس هذا إلا لبيان منفعة ذلك الدهن ومورد صرفه ، لئلا يستعمل فيما هو مشروط بالطهارة : . وإلا فلا ملازمة بينها بوجه من الوجوه الشرعية والعقلية والعادية ، وهذا المعنى كما ترى لا يناسب إلا الوجوب النفسي ، ويقتضى وجوب الإعلام بصورة التسليم ، فلا يجب مع عدمه ، أو مع العلم بأن المشتري لا يفتنع به في غير الاستصباح ونحوه مما هو غير مشروط بالطهارة ، فتحصل أن بيع الدهن المتنجس مشروط بالإعلام ، فيكون من صغريات ماورد في الحديث (١) : أن شرط الله قبل شرركم ، فلا يجوز البيع بدون الإعلام .

حرمة تغريب الجاهل وإلقاءه في الحرام الواقعي

قوله : (ويشير إلى هذه القاعدة كثير من الأخبار) . أقول : لما كان بيع الدهن المتنجس من المسلم قد يوجب إلقاءه في الحرام الواقعي حكم بحرمته في الشريعة المقدسة ، فإنه يستفاد من مذاق الشارع حرمة إلقاء الغير في الحرام الواقعي .

ويدل على صدق هذه الكبرى الكلية مضافاً إلى ما ذكرناه من وجوب الإعلام ماورد

(١) في ج ٢ التهذيب باب الطلاق ص ٢٠٨ . محمد بن قيس عن أبي جعفر «ع» قال : قضى علي «ع» في رجل تزوج امرأة وشرط لها إن هو تزوج عليها امرأة أو هجرها . أو اتخذ عليها سرية فهي طالق فقضى في ذلك : أن شرط الله قبل شرطكم فإن شاء وفي لها بالشرط وإن شاء أمسكها واتخذ عليها ونكح عليها . موثقة لعلي بن الحسن الفضال .

في الأخبار الكثيرة في مواضع شتى الدالة على حرمة تغريب الجاهل بالحكم أو الموضوع في المحرمات .

منها ما دل (١) على حرمة الافتاء بغير علم ، ولحق وزر العامل به للعقوبة ، فان ثبوت ذلك عليه ، واستحقاق العقوبة الإلهية والمهلكة الأبدية إنما هو لوجهين : أحدهما : افتراؤه على الله فهو بالضرورة من المحرمات الذاتية والمبغوضات الإلهية ، وقد توافق العقل والنقل على حرمة . وثانيها : التغريب والتسبب وإلقاء المسلم في الحرام الواقعي ، وهو أيضاً حرام في الشريعة المقدسة .

ومن هنا ما دل (٢) على ثبوت أضرار المأمومين وإثمهم على الامام في تقصير نشأ من تقصير الامام ، فيدل على حرمة تغريب الجاهل بالحكم وإلقائه في الحرام الواقعي .

(١) أبو عبيدة الخذاء عن أبي جعفر «ع» قال : من أفنى الناس بغير علم ولا هدى لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل فتياء ١١ صحيحة . راجع ج ١ اصول الكافي بهامش مرآة العقول ص ١٨ ، وج ٣ ثل باب ٤ عدم جواز القضاء والافتاء بغير علم من كتاب القضاء . وج ١ الوافي باب النهي عن القول بغير علم ص ٤٨ . وج ٢ التهذيب في أوائل القضاء ص ٦٩ .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ١١٦ عن أبي هريرة عن رسول الله (ص) : من قال علي مالم أقل فليقبوا بيتاً في جهنم ومن أفنى بغير علم كان إثمه على من أفتاه . أقول : قد تواترت الروايات من الفريقين على ذلك ، ولكن خالفها أهل السنة في أصولهم وفروعهم .

(٢) كتاب الغارات باسناده عن كتاب علي «ع» : كتب أمير المؤمنين «ع» إلى محمد بن أبي بكر انظر يا محمد صلاتك تصلحها لوقتها فانه ليس من إمام يصلي بقوم فيكون في صلاته نقص إلا كانت عليه ولا ينقص ذلك من صلاتهم قال المجلي (ره) في رواية ابن أبي الحديد : وانظر يا محمد صلاتك كيف تصلحها فانما أنت إمام ينبغي لك أن تتمها وأن تخففها وأن تصلحها لوقتها فانه ليس من إمام يصلي بقوم فيكون في صلاته وصلاتهم نقص إلا كان إثم ذلك عليه ولا ينقص ذلك من صلاتهم شيئاً . وزاد في تحف العقول هكذا : ثم انظر صلاتك كيف هي فانك إمام وليس من إمام يصلي بقوم فيكون في صلاتهم نقص إلا كان عليه أوزارهم ولا ينقص من صلاتهم شيء ولا يتمها إلا كان له مثل أجورهم ولا ينقص من أجورهم شيء . مجهولة لأبراهيم بن حسن وعباية وغيرهما . راجع ج ١٨ البحار ص ٦٣٠ . وج ٢ شرح النهج لابن أبي الحديد ص ٢٧ . وتحف العقول ص ٤١ ويظهر ذلك من

ومنها الروايات (١) المتضمنة لكرامة إطعام الاطعمة والاشربة المحرمة للبيمة ، فقد استشعر منها المصنف حرمة ذلك بالنسبة إلى المكلف ، فتكون مؤيدة للمدعى .
وفيه أنا إذا قلنا بالتعدي عن مورد الروايات لثبتت الكراهة أو النكراهة الملاحظة في ذلك بالنسبة إلى المكلف بالارولية القطعية ، وأما الحرمة فلا .

ومنها مادل (٢) على ضمان الامام صلاة المأمومين إذا صلى بهم جنباً أو على غير طهر ، ومعنى الضمان هنا هو الحكم بوجوب الاعادة على الامام دون المأمومين ، وتحمله كل وزر يحدث على المأمومين من جهة النقص إذا كان عالماً .

ومنها مادل (٣) على حرمة سقي الخمر للصبي والكفار ، وأن على الساقى كوزر من شربها ،

— جملة من روايات العامة . منها ما عن رسول الله (ص) من أم الناس فأصاب الوقت وأتم

الصلاة فله ولهم ومن نقص من ذلك شيئاً فعليه ولا عليهم . راجع ج ٣ سنن البيهقي ص ١٢٧

(١) كا و يب . غياث عن أبي عبد الله «ع» قال : ان امير المؤمنين «ع» كره أن تسقى

الدواب الخمر : موثقة لغياث بن ابراهيم . يب : أبو بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت

عن البيمة البقرة وغيرها تسقى أو تطعم مالا يحل للمسلم أكله أو شربه أبكره ذلك ؟ قال :

نعم ينكره ذلك . ضعيفة للحسن بن علي بن أبي حمزة . راجع ج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٠

و ج ٣ ثل باب ١٠ أنه لا يجوز سقي الخمر الصبي من الأشربة المحرمة . و ج ٢ كآ باب نوادر

ص ٢٠٠ . و ج ١١ الوافي ص ٩٢ . وفي ج ٣ المستدرک ص ١٣٨ دعائم الاسلام عن

رسول الله (ص) أنه نبى ان تسقى الأطفال والبهائم وقال (ص) : الأثم على من سقاها . ضعيفة

(٢) معاوية بن وهب قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : أبيضن الامام صلاة الفريضة فان

هؤلاء يزعمون أنه يبيضن ؟ فقال : لا يبيضن أي شيء يضمن إلا أن يصلي بهم جنباً أو على

غير طهر . صحیحة راجع ج ١ التهذيب أحكام الجماعة ص ٢٠٠ و ج ١ ثل باب ٣٥ أنه

إذا تبين كون الامام على غير طهارة من أبواب صلاة الجماعة . و ج ٥ الوافي ص ١٨٧ .

(٣) في عقاب الأعمال باسناده عن النبي (ص) في حديث : ومن سقاها - أي الخمر -

يهودياً أو نصرانياً أو صابياً أو من كان من الناس فعليه كوزر من شربها . مجهولة لجهالة

كثير من روايتها كوسى بن عمران ويزيد بن عمر وغيرهما .

وفي الجصال باسناده عن علي «ع» في حديث الأربعمائة قال : من سقى صبياً مسكراً

وهو لا يعقل حبسه الله عز وجل في طينة خبال ضعيفة لقاسم بن يحيى . ومثله في ج ٨

سنن البيهقي ص ٢٨٨ . وفيه قيل : وما طينة الخبال يارسول الله ؟ قال : صديد أهل النار .

راجع ج ٣ ثل باب ١٠ أنه لا يجوز سقي الخمر الصبي من الاشربة المحرمة . وفي ج ٣ المستدرک -

وإذا كان التسيب والتغيرير بالإضافة إلى الصبي والكفار حراماً فهو أولى بالحرمة في غير الصبي والكفار .

ومنها الاخبار الآمرة بأهراق المايعات المتنجسة ، وسيأتي التعرض لها في حكم الانتفاع بالمتنجس .

ومنها الاخبار الدالة على حرمة ارتكاب المحرمات ، فانه لافرق في إيجاد المحرم بين الإيجاد بالمباشرة أو بالتسيب . ويؤيد ما ذكرناه ماورد (١) في جراز بيع العجين المتنجس من مستحل الميتة دون غيره . وما ورد من الاخبار الدالة على حرمة بيع المذكي المختلط بالميتة ، وانه يرمى بها إلى الكلاب ، وقد تقدم ذكرها في مبحث بيع الميتة ، وما يدل على جواز إطعام المرق المتنجس لاهل الذمة او الكلاب ، وقد تقدم ذلك ايضاً في المبحث المذكور .

قوله : (ويؤيده أن أكل الحرام وشربه من القبيح ولو في حق الجاهل) . أقول : توضيح كلامه : ان الاحكام الواقعية كما حقق في محله ليست مقيدة بعلم المكلفين ، وإلزام التصويب المستحيل او الباطل ، فلاحكام الواقعية وملاكتها شاملة لحالتي العلم والجهل ، ثم إن غرض الشارع من بعث المكلفين نحوها وتكليفهم بها ليس إلا امتثالها بالاتباع بالواجبات وترك المحرمات ، حتى لا يوجد ما هو مبغوض للشارع ، ولا يترك ما هو مطلوب .

ونتيجة المقدمتين ان المكلف الملتفت كما يحرم عليه مخالفة التكليفات الالزامية من ارتكاب المحرمات وترك الواجبات ، فكذلك يحرم عليه التسيب إلى مخالفتها بإلقاء الجاهل في الحرام الواقعي ، لأن مناط الحرمة في ذلك إنما هو نفويت غرض المولى بإيجاد المفسدة وترك المصلحة المزمته ، وهذا المنطوق موجود في كلتا الصورتين ، فالادلة الاولى كما تقتضي حرمة

— ص ١٣٨ جامع الاخبار عن رسول الله (ص) أنه قال في حديث في الخمر : ألا ومن سقاها غيره يهوديا أو نصرانيا أو امرأة أو صبيا أو من كان من الناس فعليه كوز من شربها (١) في ج ١١ الوافي باب ١٦ اختلاط ما يؤكل بغيره . ابن محبوب عن محمد بن الحسين عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا قال : وما أحسبه إلا حفص بن البختري قال : قيل لأبي عبد الله (ع) في العجين يعجن من الماء المتنجس : كيف يصنع به ؟ قال : يباع ممن يستحل الميتة . صحيحة لو كان المراد ببعض أصحابنا هو حفص بن البختري كما هو الظاهر ، وإلا فهي مرسلة . ثم إن صاحب الوسائل قد أخرجها في ج ١ ثل باب ١١ حكم العجين بالماء المتنجس من الأسار . وج ٢ ثل باب ٣٤ بيع المذكي المختلط بالميت مما يكتسب به . ولكن المذكور في الموضوع الثاني على ما هو الموجود في نسخة عين الدولة لا يخلو عن الاشتباه من حيث المتن والسلم .

مخالفة التكاليف الالزامية بالمباشرة ، فكذلك تقتضي حرمة مخالفتها بالتسبيب .

وبعبارة أخرى قد ذكرنا في علم الاصول في الكلام على حديث الرفع : ان المرفوع عن المكلفين عند جهلهم بالتكاليف الواقعية ليس إلا خصوص الالزام الظاهري والعقاب الذي تستلزمه مخالفة الواقع ، وأما الاحكام الواقعية وملاكاتنا فهي باقية على حالها ، وعليه فتغزير الجاهل بالاحكام الواقعية وإن لم يوجب مخالفة المغرور التكاليف الالزامية ، إلا انه يوجب تفويت غرض الشارع فهو حرام ، ومثال ذلك في العرف ان المولى اذا نهى عبيده عن الدخول عليه في وقت خاص عينه لفرغه ، فإن نهيه هذا يشمل المباشرة والتسبيب ، ولذلك لو سبب أحد العبيد لدخول أحد على مولاه في ذلك الوقت لصح عقابه ، كما يصح عقابه لو دخل هو بنفسه لاتحاد الملاك في كلتا الصورتين بحكم الضرورة والبدئية ، ومما ذكرناه ظهر لك ان في تعبير المصنف تسامحاً واضحاً ، فإنه أتى بلفظ القبيح بدل لفظ الحرمة ، ومن الضروري ان القبح يرتفع عند الجهل بالتكليف ، ولا يلزمه ارتفاع الحرمة ، اللهم إلا اذا أراد بالقبيح الحرمة ، ولكنه لا يرفع التسامح .

ثم إن الوجوه المتقدمة إنما تقتضي حرمة تغزير الجاهل بالاحكام الواقعية فيما اذا كان المغرور في معرض الارتكاب للحرام ، وإلا فلا موضوع للإغراء ، ويترتب على ذلك تقييد وجوب الاعلام في بيع الدهن المتنجس بذلك ايضاً ، فإنه إنما يجب فيما اذا كان المشتري في معرض الانتفاع به فيما هو مشروط بالطهارة ، وإلا فلا دليل على وجوبه .

قوله : (بل قد يقال : بوجوب الاعلام وإن لم يكن منه تسبب) . أقول : قد عرفت بما لا مزيد عليه حرمة إلقاء الجاهل في الحرام الواقعي ، وأما لو ارتكبه الجاهل بنفسه دون تغزير ولا تسبب من الغير ، فهل يجب على العالم بالواقع إعلامه بالحال ؟ فيه وجهان : فمن العلامة (ره) في أجوبة المسائل المهنية التصريح بوجوب الاعلام ، حيث سأله السيد المصنف عن رأي في ثوب المصلي نجاسة ؟ فأجاب بأنه يجب الاعلام لوجوب النهي عن المنكر .

ولكن يرد عليه أن أدلة وجوب النهي عن المنكر مختصة بما اذا كان صدور الفعل من الفاعل منكراً ، وفي المقام ليس كذلك ، لأننا قد فرضنا جهل الفاعل بالواقع .

وقد يقال : بعدم الوجوب في غير موارد التسبب ، لرواية ابن بكير (١) بأنها «سريضة

(١) عن أبي عبد الله «ع» عن رجل أعار رجلاً ثوباً فصلى فيه وهو لا يصلي فيه فقال : لا يصلاه ، قلت : فإن أعلمه ؟ قال : يعيد . موثقة لعبد الله بن بكير القطعي . راجع ج ١ ثل باب ٢٧ انه لا يجب إعلام الغير بالنجاسة من ابواب النجاسات . ولا يخفى ان ذيل الرواية محمول على الاعلام قبل الصلاة جمعاً بينها وبين ما دل على عدم وجوب الاعادة فيما اذا كان بعد الصلاة

في عدم وجوب الاعلام بنجاسة ثوب المصلي . وفيه ان الرواية أجنبية عما نحن فيه ، لأن عدم وجوب الاعلام بالنجاسة إنما هو لأن الطهارة الخبيثة ليست من الشرائط الواقعية للصلاة ، وإنما هي من الشرائط العلمية ، لأن تنبيه الجاهل وإعلامه ليس بواجب على العالم ، ويرشدك الى ذلك ان الرواية مختصة بصورة الجهل ، ولا تشمل صورة النسيان .

نعم يمكن الاستدلال عليه على وجه الاطلاق بخبرين آخرين ، الاول : خبر محمد بن مسلم (١) فان الامام «ع» نهى فيه عن الاعلام بالدم في ثوب المصلي ، و (٢) : لا يؤذنه حتى ينصرف . من صلاته . ولا يرد عليه الاشكال المتقدم في رواية ابن بكير ، فقد عرفت أن مورد السؤال فيها مختص بصورة الجهل بالواقع فقط ، وهذا بخلاف مورد السؤال في هذه الرواية فإنه مطلق يشمل صورتي الجهل والنسيان ، ومن الواضح ان الطهارة الخبيثة في صورة النسيان من الشرائط الواقعية للصلاة .

الثاني : خبر عبد الله بن سنان (٣) فإنه صريح في عدم وجوب الاعلام في صورة الجهل في غير الصلاة ايضاً ، وفي هذا الخبر كفاية وإن لم يسلم الخبر السابق من الاشكال المذكور ومع الاغضاء عما ذكرناه فالرجع في المقام هو اصابة البراءة ، إذ ليس هنا ما يدل على وجوب الاعلام ، لنخرج به عن حكم الاصل .

ثم ان هذا كله اذا لم يكن ما يرتكبه الجاهل من الامور التي اهتم الشارع بحفظها من كل احد كالدماء والفروج والاحكام الكلية الالهية ، كما اذا اعتقد الجاهل ان زيدا مهدور الدم شرعاً ، فتصدى لقتله وهو يحترم الدم في الواقع او اعتقد ان امرأة يجوز له نكاحها فأراد التزويج بها ، وكانت في الواقع محرمة عليه ، او غير ذلك من الموارد ، فإنه يجب على الملتفت إعلام الجاهل في امثال ذلك ، لكي لا يقع في المجدور ، بل تجب مدافعتة لو شرع في العمل وان كان فعله من غير شعور والتفات ، واما في غير تلك الموارد فلا دليل عليه . بل ربما لا يحسن لكونه إيذاء للمؤمن .

قوله : (والحاصل : ان هنا اموراً اربعة) . اقول : ملخص كلامه : ان إلقاء الغيز في الحرام الواقعي على اربعة اقسام ، الاول : ان يكون فعل احد الشخصين علة تامة لصدور

(١) عن احدهما «ع» قال : سألت عن الرجل يرى في ثوب أخيه دماً وهو يصلي ؟ قال لا يؤذنه حتى ينصرف . صحيحة . راجع ج ١ ك ص ١١٣ . وج ١ ك الباب ٤٧ المتقدم .

(٢) عن ابى عبد الله «ع» قال : اغتسل ابى من الجنابة فقليل له : قد ابقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء فقال له : ما كان عليك لو سكت ثم مسح اللعة بيده . صحيحة . راجع ج ١ ك ص ١٥ والباب ٤٧ المتقدم من ج ١ ك .

الحرام من الآخر ، كما كراه الغير على الحرام ، وهذا مما لا إشكال في حرمة على المكسره بالكسر ، وثبوت وزر الحرام عليه ، الثاني : أن يكون فعل أحدهما سبباً لصدور الحرام من الآخر ، كما طعام الشيء المحرم للجاهل بحرمة وهذا أيضاً مما لا إشكال في حرمة ، فإن استناد الفعل إلى السبب أولى من استناده إلى المباشر ، فتكون نسبة الحرام إلى السبب أولى ، كما يستقر الضمان أيضاً على السبب دون المباشر في موارد الاتلاف .

ومن هذا القبيل ما نحن فيه أعني بيع الدهن المتنجس ممن لا يعلم بنجاسته من دون بيان . الثالث : أن يكون فعل أحدهما شرطاً لصدور الحرام من الآخر ، وهذا على وجهين : لأن عمل الشخص الأول تارة يكون من قبيل إيجاد الداعي للثاني على المعصية ، سواء كان بإثارة الرغبة إلى الحرام في نفس الفاعل بالتحريض والتوصيف ونحوهما ، أو بإيجاد العناد في قلبه ، كسب آلهة الكفار الموجب لالقائهم في سب الحق عناداً ، وأخرى يكون من قبيل إيجاد مقدمة من مقدمات الحرام غير إيجاد الداعي كبيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرآ . الرابع : أن يكون من قبيل رفع المانع ، وهو أيضاً على وجهين : لأن حرمة العمل الصادر من الفاعل إما أن تكون فعلية على أي تقدير ، كسكوت الشخص عن المنع من المنكر ، ولا إشكال في حرمة السكوت إذا اجتمعت شرائط النهي عن المنكر ، وإما أن تكون غير فعلية على تقدير وجود المانع ، كسكوت الملتفت إلى الحرام عن منع الجاهل الذي يريد أن يرتكبه ، فإن الجاهل ما لم يلتفت إلى الحرام لا يكون ارتكابه محرماً ليجتمع سكوت الملتفت عن المنع مع الحرمة الفعلية ، كما فيما نحن فيه ، وهذا الأخير إن كان من الأمور المهمة في نظر الشارع حرم السكوت ، ووجب رفع الحرام ، وإلا فقهه إشكال .

أقول : هذا التقسيم الذي أفاده المصنف (ره) لا يرجع إلى محصل ، مضافاً إلى جريه في إطلاق العلة والمعلول على غير ماهو المصطلح فيها ، والمناسب في المقام تقسيم إلقاء الغير في الحرام الواقعي على نحو يمكن تطبيقه على القواعد ، واستفادة حكمه من الروايات . فنقول : إن الكلام قد يقع في بيان الأحكام الواقعية ، وقد يقع في إضافة فعل أحد الشخصين إلى الشخص الآخر من حيث العلية أو السببية أو الداعوية ، أما الأول فقد يكون الكلام في الأحكام الكلية الإلهية ، وقد يكون في الأحكام الجزئية المترتبة على الموضوعات الشخصية .

أما الأحكام الكلية الإلهية فلا ريب في وجوب إعلام الجاهل بها ، لوجوب تبليغ الاحكام الشرعية على الناس جيلاً بعد جيل إلى يوم القيامة ، وقد دلت عليه آية النور (١)

(١) سورة التوبة آية ١٢٣ قوله تعالى : (وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر —

والروايات (١) الواردة في بذل العلم وتعليمه وتعلمه .
وأما الأحكام الجزئية المترتبة على الموضوعات الشخصية فإن لم نقل بوجود الدليل على نفي وجوب الإعلام - كالرواية المتقدمة الدالة على صحة الصلاة في الثوب النجس جهلاً ، وأنه لا يجب على المعير إعلام المستعير بالنجاسة - فلا ريب في عدم الدليل على وجوبه ، وعلى هذا فلو رأى أحد نجاسة في طعام الغير فإنه لا يجب عليه إعلامه ، كما أنه لا يجب تنبيه المصلي إذا صلى بالطهارة الترابية مع الغفلة عن وجود الماء عنده ، إلا إذا كان ما ارتكبه الجاهل من الأمور المهمة ، فإنه يجب إعلام الجاهل بها كما عرفت .

وأما الثاني : (أعني إضافة فعل أحد الشخصين إلى الشخص الآخر) فقد يكون فعل أحد الشخصين سبباً لوقوع الآخر في الحرام ، وأخرى لا يكون كذلك ، أما الأولى : فلا شبهة في حرمة ، كما كراه الغير على الحرام ، وقد جعله المصنف من قبيل العلة والمعلول ، والدليل على حرمة هي الأدلة الأولية الدالة على حرمة المحرمات ، فإن العرف لا يفرق في إيجاد مبغوض المولى بين المباشرة والتسبيب .

وأما الثاني : فإن كان الفعل داعياً إلى إيجاد الحرام كان حراماً ، فإنه نحو من إيقاع الغير في الحرام ، ومثاله تقديم الطعام المتنجس أو النجس أو المحرم من غير جهة النجاسة إلى الجاهل ليأكله ، أو توصيف الخمر بأوصاف مشوقة ليشربها ، ومن هذا القبيل بيع الدهن المتنجس من دون إعلام بالنجاسة ، وسب آلهة المشركين الموجب للجرأة على سب الآلهة الحق ، وسب آباء الناس الموجب لسب أبيه ، وقد جعل المصنف بعض هذه الأمثلة من قبيل السب ، وبعضها من قبيل الشرط ، وبعضها من قبيل الداعي ، ولكنه لم يجر في جعله هذا على المنهج الصحيح وقد أشير إلى حرمة التسبيب إلى الحرام في بعض الآيات (٢) والروايات (٣)

— من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون

(١) راجع ج ١ ، أصول الكافي بهامش مرآت العقول . و ج ١ الوافي ص ٤٧ .

(٢) سورة الانعام آية ١٠٨ قوله تعالى : (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا

الله عدواً بغير علم) . وفي ج ٢ مجمع البيان طبع صيدا ص ٣٤٧ . قال قتادة : كان المسلمون يسبون أصنام الكفار فنهام الله عن ذلك لئلا يسبوا الله فانهم قوم جهلة .

(٣) في ج ٢ أصول الكافي بهامش مرآت العقول باب السباب ص ٣٥٠ . وباب السفه

ص ٣١٠ . و ج ٣ الوافي باب السفه ص ١٥٩ . و ج ٢ ثل باب ١٥٨ تحريم سب المؤمن من أحكام العشرة . ابن حجاج البجلي عن أبي الحسن موسى «ع» في رجلين يتسابان ؟ فقال : البادي منها أظلم ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم . صحيحة . وفي حسنة —

وإن لم يكن الفعل داعياً إلى الحرام فاما أن يكون مقدمة له ، وإما أن لا يكون كذلك . أما الاول : فكاعطاء العصا لمن أراد ضرب اليتيم ، فان إعطائه وإن كان مقدمة للحرام ، إلا أنه ليس بداعٍ إليه ، والحكم بحرمته يتوقف على أمرين ، الاول : كونه إعانة على الاثم ، والثاني : ثبوت حرمة الاعانة على الاثم في الشريعة المقدسة . وسيأتي الكلام على ذلك في مبحث بيع العنب ممن يجعله خمرآ .

وأما الثاني : فمكن ارتكيب المحرمات وهو بمراى من الناس ، فان رؤيتهم له عند الارتكاب ليست مقدمة لفعل الحرام ، نعم لا بأس بادخاله تحت عنوان الهبي عن المنكر فيجب النهي عنه اذا اجتمعت شرائطه .

لا يخفى أن في كلام المصنف تهاقناً واضحاً ، حيث جعل مانحن فيه تارة من القسم الثاني ، واخرى من القسم الرابع ، ويمكن توجيهه بوجهين ، الاول : أن يراد بالفرض الذي أدخله في القسم الثاني هو فرض الدهن المتنجس ، فان إعطائه للغير لا يخلو عن التسبب إلى الحرام الذي سيق هذا القسم لبيان حكمه ، وأن يراد بالفرض الذي جعله من القسم الرابع هو فرض الثوب المتنجس ، كما تقدم في مسألة السيد المهنا عن العلامة عمن رأى في ثوب المصلي نجاسة ، فان القسم الرابع لم يفرض فيه كون فعل شخص سبباً لصدور الحرام من الشخص الآخر ، بل المفروض فيه كونه من قبيل عدم المانع كسكوت العالم عن إعلام الجاهل ، ولا شبهة في مناسبة الثوب المتنجس لذلك . الوجه الثاني : أن يراد من كلامه الدهن المتنجس في كلام الموردين مع الالتزام فيها باختلاف الجهتين ، بأن يكون الملحوظ في القسم الثاني كونه تسبباً لا يقع الجاهل في الحرام ، والملاحظ في إلحاقه بالقسم الرابع هو الحرمة النفسية مع قطع النظر عن التسبب .

قوله : (ثم إن بعضهم استدل على وجوب الإعلام بأن النجاسة عيب خفي فيجب إظهارها) . أقول : أشكل عليه المصنف (ره) بوجهين ، الاول : (أن وجوب الإعلام على القول به ليس مختصاً بالمعاوضات ، بل يشمل مثل الاباحة والهبة من المجانيات) . والثاني : (أن كون النجاسة عيباً ليس إلا لكونه منكراً واقعياً وقبيحاً ، فان ثبت ذلك حرم الالتقاء فيه مع قطع النظر عن مسألة وجوب إظهار العيب ، وإلا لم يكن عيباً فتأمل) . أقول : إن ما أفاده أولاً وإن كان وجيحاً ، إلا أن الثاني غير وجيه ، فان النجاسة

— اخرى باختلاف في صدر السند . قال «ع» : ما لم يتعد المظلوم .

أبو بصير عن أبي جعفر «ع» قال : إن رجلاً من بني تميم أتى النبي (ص) فقال : أوصني فكان مما أوصاه أن قال : لا تسبوا الناس فتكسبوا العداوة منهم - بينهم - لهم - صريحته .

لا ينكر كونها عيباً في الاعيان النجسة والمتنجسة . سواء كانت من القبائح الواقعية أم لم تكن بل ربما يوجب جهل المشتري بها تضرره ، كما اذا اشترى الدهن المتنجس مع جهله بنجاسته ومزجه بدهنه الطاهر ، ثم إطلع عليها ، ولعله لذلك أمر بالتأمل .
والذي يسهل الخطب أنه لادليل على وجوب إظهار العيب الخفي في المعاملات ، وإنما الحرام هو غش المؤمن فيها ، كما سيأتي في البحث عن حرمة الغش ، وعليه فالعيب الخفي إن استلزم الغش في المعاملات وجب رفع الغش ، وإلا فلا دليل على وجوبه ، ومن المعلوم أن رفع الغش هنا لا ينحصر بإظهار العيب الخفي ، بل يحصل بالتبري عن العيوب ، أو باشتراط صرفه فيما هو مشروط بالطهارة ، ومن هنا يعلم أنه لا وجه لتوهم : أن النجاسة عيب خفي وجب إظهارها حتى لا يكون غشاً للمسلم .
ثم إن وجوب الإعلام بالنجاسة فيما إذا كان المشتري مسلماً مبالياً في أمر الطهارة والنجاسة وأما إذا كان كافراً أو مسلماً غير مبال في الدين فلا يجب الإعلام ، لكونه لغواً ، وإن كان الجميع مكلفين بالفروع كتكليفهم بالاصول .

جواز استصباح الدهن الممتنع تحت الظلال

قوله : (الثالث : المشهور بين الاصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء) . أقول : المشهور بين الاصحاب هو جواز الاستضاءة بالدهن المتنجس على وجه الإطلاق ، وذهب بعضهم إلى جواز الأسراج به تحت السماء ، وذهب المشهور من العامة (١) إلى جواز الاستصباح به في غير المسجد ففي أطعمة السراة : وقال شيخنا أبو جعفر في مبسوطه في كتاب الأطعمة : روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء دون السقف ، وهذا يدل على أن دخانه نجس غير أن عندي أن هذا مكروه ، إلى أن قال : وأما ما يقطع بنجاسته فقال قوم : دخانه نجس ، وهو الذي دل عليه الخبر الذي قدمناه من رواية أصحابنا . وقال آخرون - وهو الأقوى - : إنه ليس بنجس ، وقال ابن ادريس بعده : ولا يجوز الاستصباح به تحت الظلال لأجل التعبد . ثم قال : ولا يجوز الإذهان به ولا استعماله في شيء من الأشياء سوى الاستصباح به تحت السماء ، ثم قال : ما ذهب أحد من أصحابنا إلى أن الاستصباح به تحت الظلال مكروه ، بل محظور بغير خلاف بينهم ، وقول شيخنا أبي جعفر محجوج بقوله في جميع كتبه إلا ما ذكره هنا ، فلاخذ بقوله وقول أصحابنا أولى من الاخذ بقوله المتفرد من أقوال أصحابنا .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ و ص ٢٣٢ .

أقول : إن الروايات وإن استفاضت من الفريقين على جواز إسراج الدهن المتنجس إلا أنها خالية عن ذكر الاستصباح به تحت السماء فقط ، وستأتي الإشارة إلى هذه الروايات المستفيضة في البحث عن جواز الانتفاع بالتنجيس . نعم استدل على ذلك بوجوه : الأول دعوى غير واحد من أعظم الأصحاب الإجماع عليه . وفيه أن دعواه في المقام مجازفة لمخالفة جملة من الأعظم كالشيخ والعلامة وغيرهما ، على أن الإجماع التعبدى هنا ممنوع لاحتمال استناد المجمعين إلى الوجوه المذكورة في المسألة .

الثاني : الشهرة الفتوائية . وفيه أنها وإن كانت مسلمة إلا أنها ليست بحجة .

الثالث : مرسله الشيخ المتقدمة ، المنجبر ضعفها بعمل المشهور ، وهي صريحة في كون الأسراج به تحت السماء .

وفيه أن من المظنون أنها صدرت من سهو القلم ، فإن أصحاب الحديث لم ينقلوها في أصولهم حتى الشيخ بنفسه في تهذيبه ، وظاهر قوله (ره) : (روى أصحابنا : أنه يستصباح به تحت السماء) يقتضي كون الرواية مشهورة في المقام ، فلا وثوق بوجود الرواية المذكورة نعم لو كانت العبارة أنه (روى : أنه يستصباح به تحت السماء) . كانت حينئذ رواية مرسلة . وإذا سلمنا كون العبارة المذكورة رواية مرسلة ، فإن العمل بها لا يجوز للإرسال ، وتوهم انجبارها بعمل المشهور بها ممنوع صغرى وكبرى ، كما هو واضح ، خصوصاً مع مخالفة الشيخ (ره) ، فإنه حملها على الكراهة ، ومخالفة العلامة (ره) ، فإنه أعرض عنها ، وجعل العلة في تحريم الأسراج به تحت الظلال هي حرمة تنجيس السقف ، قال في المختلف (١) : (نعم لو كان صعود بعض الأجزاء الدهنية بواسطة الحرارة موجبا لتنجس السقف فلا يجوز الاستصباح به تحت الظلال ، وإلا فيجوز مطلقاً) .

الرابع : ما نقلناه عن العلامة من أن الاستصباح به تحت الظلال يوجب تنجيس السقف لتصاعد بعض الأجزاء الدهنية قبل إحالة النار إياه إلى أن تلاقي السقف ، فهو حرام . ولكن يرد عليه أولاً : أن دخان النجس كرماده ليس بنجس للاستحالة ، وبمجرد احتمال صعود الأجزاء الدهنية إلى السقف قبل الاستحالة لا يمنع عن الأسراج به تحت الظلال لكونه مشكوكاً .

وثانياً : أن الدليل أخص من المدعى ، لأن الدخان قد لا يؤثر في السقف ، إما لعلوه ، أو لقلة الزمان ، أو لخروجه من الأطراف ، أو لعدم وجود دخان فيه . وثالثاً : إذا سلمنا جميع ذلك فلا دليل على حرمة تنجيس السقف ، نعم لا يجوز تنجيسه في

المساجد والمشاهد ، وعليه فلا وجه لل منع عن الاستصباح به تحت السقف من جهة حرمة تنجيسه قوله : (لكن الأخبار المتقدمة على كثرتها) . أقول : محصل كلامه : أن المطلقات حيث كانت متظافرة ، وواردة في مقام البيان فهي آية عن التقييد ، ولو سلمنا جواز تقييدها إلا أنه ليس في المقام ما يوجب التقييد عدا مرسله الشيخ ، وهي غير صالحة لذلك ، لأن تقييد المطلقات بها يتوقف على ورودها للتعب ، أو لحرمة تنجيس السقف ، كما فهمها الشيخ ، وكلا الوجهين بعيد ، فلا بد من حمل الرسالة على الارشاد إلى عدم تنجيس السقف بالدخان . وفيه أن غاية ما يترتب على كون المطلقات متظافرة أن تكون مقطوعة الصدور لا مقطوعة الدلالة ، وإذن فلا مانع عن التقييد ، إذ هي لا تزيد على مطلقات الكتاب القابلة للتقييد حتى بالأخبار الآحاد ، وأوهم من ذلك دعوى إبانها عن التقييد من جهة ورودها في مقام البيان فإن ورودها في مقام البيان مقوم لحجيتها ، ومن الواضح أن مرتبة التقييد متأخرة عن مرتبة الحجية في المطلق ، ونسبة حجيتها إلى التقييد كنسبة الموضوع إلى الحكم ، ولا يكون الموضوع مانعا عن ترتب الحكم عليه .

وأما ما ذكره من أن الرسالة غير صالحة لتقييد المطلقات ففيه أنه بناء على جواز العمل بها وانحجار ضعفها بعمل المشهور لا مانع من حملها على التعب المحض فتصلح حينئذ لتقييد المطلقات ، ومجرد الاستبعاد لا يكون مانعا عن ذلك ، وإنما الإشكال في أصل وجود الرسالة كما تقدم .

وأما تقييد المطلقات بها من جهة أن الرسالة تدل على حرمة تنجيس السقف فبعيد غاية . قوله : (لكن لو سلم الانحجار) . أقول : قد أشار به إلى أنها غير منجورة بشيء ، كما أثرنا إليه ، لأن الشهرة إنما تجبر الخبر الضعيف إذا علم استنادها إليه ، ومن المحتمل أن تكون فتوى المشهور بعدم جواز الإسراج به تحت السقف مستندة إلى ما ذهب إليه العلامة من حرمة تنجيس السقف ، لا إلى الرسالة المذكورة .

قوله : (ولو رجع إلى أصالة البراءة حينئذ لم يكن إلا بعيداً عن الاحتياط وجرأة على مخالفة المشهور) . أقول : لا يكون البعد عن الاحتياط مانعا عن الرجوع إلى البراءة في شيء من الموارد ، وأما الجرأة على خلاف المشهور فلا محذور فيها لأن الشهرة ليست بحجة .

جواز الانتفاع بالدهن المتنجس في غير الاستصباح

قوله : (هل يجوز الانتفاع بهذا الدهن في غير الاستصباح ؟) . أقول : حاصل كلامه : أنه حيث إن جواز الانتفاع بالدهن المتنجس في غير الاستصباح لم ترد فيه إلا رواية ضعيفة في جعله صابوناً ، فلا بد من الرجوع فيه إلى القواعد . ثم قرب الجواز . وعن الحنفية (١) التصريح بذلك .

وقد يتوهم عدم جواز استعماله في غير الاستصباح مطلقاً استناداً إلى رواية قرب الأسناد (٢) الدالة على عدم جواز التدهن به . ولكن الرواية ضعيفة السند .

لا يقال : إن هذه الرواية لا يجوز العمل بها وإن كانت صحيحة ، لأنها غير معمول بها بين الأصحاب ، لغتوهم بجواز الانتفاع بالدهن المتنجس في غير الاستصباح أيضاً . فانه يقال قد ذكرنا في علم الأصول : أن إعراض المشهور عن الرواية الصحيحة لا يوجب الوهن فيها وقد أشرنا إليه في الكلام على رواية تحف العقول .

لا يقال : إن هذه الرواية مجملة لا تنفي باثبات المقصود فانه يحتمل أن يكون قوله «ع» : (لانهن به) من باب الافعال بالتشديد ، فيكون دالاً على عدم جواز تنجيس البدن ، أو من باب الأفعال ، فلا يمكن الاستناد إليها في عدم جواز الاستعمال مطلقاً . فانه يقال : إن ظاهر الرواية هو النهي عن طلي البدن بالدهن المتنجس ، ومن الواضح أن الإدهان من الأفعال بمعنى الخدعة ، وأن الذي بمعنى الطلي هو من باب الافعال .

والذي ينبغي أن يقال : إن جواز الانتفاع بهذا الدهن في غير الموارد المنصوصة وعدم جوازه مبني على تحقيق الأصل في الانتفاع بالتنجيس ، فهل الأصل يقتضي جواز ذلك أو حرمة حتى يخرج الخارج بالدليل ؟ فذهب جمع من الأصحاب إلى الثاني ، وقال جمع من المتأخرين : بالأول ، وهو الأقوى ، وهو مقتضى أصالة البراءة الثابتة بالأدلة المستفيضة ، ويدل هذا الأصل على إباحة ما لم يرد فيه نهى وحليته ، ومن البين أن الانتفاع بالتنجيس في

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٣٢٢ عن الحنفية فيجوز أن يبيع دهنًا متنجسًا ليستعمله في الدبغ ودهن عدد الآلات (الماكينات) ونحوها .

(٢) في ج ٢ ثل باب ٣٤ حكم بيع الذكي المختلط بالميت مما يكتسب به . علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر «ع» قال : سألت عن حب دهن ماتت فيه فارة ؟ قال : لانهن به ولا تبعه من مسلم . مجهولة لعبد الله بن الحسن .

غير ماهو مشروط بالطهارة من صفريات ذلك .
 قوله : (وقاعدة حل الانتفاع بما في الأرض) . أقول : لوجه لهذه القاعدة إلا قوله تعالى (١) هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا .
 ولكن الآية ليست بدالة على جواز الانتفاع بجميع ما في الأرض ليكون الانتفاع بالمتنجس من صفرياته ، بل هي إما ناظرة إلى بيان أن الغاية القصوى من خلق الأجرام الأرضية وما فيها ليس إلا خلق البشر وتربيته وتكريمه ، وأما غير البشر فقد خلقه الله تعالى تبعا لخلق الانسان ومقدمة له ، ومن البديهي أن هذا المعنى لا يتنافى تحليل بعض المنافع عليه دون بعض .
 وإما ناظرة إلى أن خلق تلك الأجرام وتكوينها على الهيئات الخاصة والأشكال المختلفة والانواع المتنوعة من الجبال والوديان والأشجار والحيوانات على أنواعها ، وانحاء المخلوقات من النامي وغيره ، لبيان طرق الاستدلال على وجود الصانع وتوحيد ذاته وصفاته وفعاله وعلى اتقان فعله وعلو صنعه وكمال قدرته وسعة علمه ، إذن فتكون اللام للانتفاع ، فانه أي منفعة اعظم من تكميل البشر ، ولعل هذا هو المقصود من قوله «ع» في دعاء الصباح : (يا من دل على ذاته بذاته) .

الاصل جواز الانتفاع بالمتنجس

قوله : (ولا حاكم عليها سوى ما يتخيل) أقول : قد استدل على حرمة الانتفاع بمطلق المتنجس بجملة من الآيات والروايات .
 اما الآيات فمنها قوله تعالى (٢) : (يا ايها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأرلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) . فان المتنجس رجس فيجب الاجتناب عنه . وفيه ان الرجس وإن اطلق على الأعيان النجسة كثيرا ، كما اطلق على الكلب في صحيحة البقباق (٣) إلا ان الآية لا ترتبط بالمسمى لوجه ، الاول : ان الظاهر من الرجس (١) سورة البقرة آية ١٩ . وفي ج ١ مجمع البيان ط صيدا المعنى : أن الأرض وجميع ما فيها نعم من الله تعالى مخلوقة لكم إما دينية فتسدلون بها على معرفته ، وإما دنيوية فتفتنون بها بضروب النفع عاجلا .
 (٢) سورة المائدة آية ٩٢ .

(٣) الفضل بن عبد الملك قال : سألت ابا عبد الله «ع» عن فضل الهرة والشاة إلى ان قال : فلم اترك شيئا إلا سألت عنه ؟ فقال : لا بأس به ، حتى انتهيت إلى الكلب فقال : —

هي الأشياء التي يحكم عليها بالنجاسة بعناوينها الأولية ، فيختص بالأعيان النجسة ، ولا يشمل الأعيان المتنجسة ، لأن النجاسة فيها من الامور العرضية .

الثاني : أثرت الرجس في الآية لا يراد منه القذارة الظاهرية لكي ينازع في اختصاصه بالأعيان النجسة ، أو شموله الأعيان المتنجسة أيضاً . بل المراد منه القذارة المعنوية : أي الخمسة الموجودة في الامور المذكورة في الآية ، سواء كانت قدرة بالقذارة الحسية أيضاً أم لم تكن ، والذي يدل على ذلك من الآية إطلاق الرجس على اليسر والأنصاب والأرلام ، فإن من البديهي أن قذارة هذه الأشياء ليست ظاهرة ، ولا شبيهة في صحة إطلاق الرجس في اللغة (١) على ما يشمل القذارة الباطنية أيضاً ، وعليه فالآية إنما تدل على وجوب الاجتناب عن كل قدر بالقذارة الباطنية التي يعبر عنها في لغة الفرس بلفظ (بليد) فتكون المتنجسات خارجة عنها جزماً .

الثالث : أن جعل المذكورات في الآية من عمل الشيطان ، إما من جهة كون الأفعال المتعلقة بالخمر والأنصاب والأرلام رجساً من عمل الشيطان ، كما يشير إليه قوله تعالى (٢) : (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله) . فإن الرجس قد يطلق على مطلق القبائح والمعاصي ، وقد عرفت ذلك في الهامش من القاموس وغيره .

وإما من جهة كون تلك الامور نفسها من عمل الشيطان ، فعلى الأول تكون الآية دالة

— رجس نجس لا تنوضاً بفضلله واصيب ذلك الماء ، الخمر . صحيحة . راجع ج ١ التهذيب باب المياه ص ٦٤ . وج ٤ الوافي باب أسرار الحيوانات ص ١٣ . وج ١ ثل باب ١ سور الكلب من أبواب الأسرار .

(١) في ج ٢ مجمع البيان ط صيدا ص ٢٣٩ : رجس أي خبيث . وفي مفردات الراغب : الرجس الشيء القدر . يقال : رجل رجس ورجال أرجاس ، والرجس على أربعة أوجه : إما من حيث الطبع ، وإما من جهة العقل ، وإما من جهة الشرع ، وإما من كل ذلك . وفي القاموس : الرجس بالكسر القدر ، والمأثم ، وكل ما استقدر من العمل ، والعمل المؤدي إلى العذاب . وفي المنجد : رجس رجاسة عمل عملا قبيحا .

(٢) سورة المائدة آية ٩٣ . وفي ج ٢ مجمع البيان ص ٢٤٠ : والمعنى يريد الشيطان إيقاع العداوة بينكم بالإغواء المزين لكم ذلك حتى اذا سكرتم زالت عقولكم ، وأقدمتم على القبائح على ما يمنعه منه عقولكم . قال قتادة : إن الرجل كان يقامر في ماله وأهله ، فيقمر ، ويبقى حزينا سليبا ، فيكسبه ذلك العداوة والبغضاء .

على وجوب الاجتناب عن كل عمل قبيح يصدق عليه أنه رجس ، وأما ما لم يحرز قبضه فلا تشمل الآية ، وعلى الثاني يكون موضوع الحكم فيها كل عين من الأعيان يصدق عليها أنها من عمل الشيطان ، وعليه فكل عين محرمة يصدق هذا العنوان عليها تكون مشمولة للآية ومن الواضح أن الخمر من عمل الشيطان باعتبار صنعها ، أو بلحاظ أن أصل تعليمها كان من الشيطان ، وكذلك النصب بلحاظ جعلها صليبا ، والأزلام بلحاظ التقسيم ، كالحظ والنصيب في الزمن الحاضر المعبر عنه في لغة الفارس بكلمة (بليط آزمايش بخت) وأما ما لا يصدق عليه ذلك وإن كان من الأعيان النجسة كالكلب والخنزير فضلا عن المتنجسات فلا تشمل الآية الرابع : إذا سلطنا شمول الآية للنجاسات والمتنجسات فلا دلالة فيها على حرمة الانتفاع بالمتنجس ، فإن الاجتناب عن الشيء إنما يكون باجتناب ما يناسب ذلك الشيء ، فالاجتناب عن الخمر عبارة عن ترك شربها إذا لم يدل دليل آخر على حرمة الانتفاع بها مطلقاً ، والاجتناب عن النجاسات والمتنجسات عبارة عن ترك استعمالها فيما يناسبها ، ومن القمار عن ترك اللعب ، ومن الامهات والبنات والأخوات والخالات وبقية المحارم عبارة عن ترك تزويجهم ، كما أن الاجتناب عن المسجد هو ترك العبادة فيه ، والاجتناب عن العالم ترك السؤال عنه ، والاجتناب عن التاجر ترك المعاملة معه ، والاجتناب عن أهل الفسوق ترك معاشرتهم وهكذا وعلى الجملة نسبة الاجتناب إلى ما يجب الاجتناب عنه تختلف باختلاف الموارد ، وليست في جميعها على نسق واحد ، وعليه فلا دلالة في الآية على حرمة الانتفاع بالمتنجس مطلقاً ، بل الأمر في ذلك موقوف على ورود دليل خاص يدل على وجوب الاجتناب مطلقاً .

قوله : (مع أنه لو عم التنجيس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد) . أقول : لا يلزم من خروج المتنجسات كلها من الآية تخصيص الأكثر فضلاً عما إذا كان الخارج بعضها ، فإن الخارج منها عنوان واحد ينطبق على جميع أفراد المتنجس انطباق الكلّي على أفرادهم نعم لو كان الخارج من عموم الآية كل فرد فرد من أفرادهم للزم المحذور المذكور .

ومنها قوله تعالى (١) : (والرجز فاجر) . بناء على شمول الرجز للأعيان النجسة والمتنجسة ، وقد ظهر الجواب عنها من كلامنا على الآية السابقة ، ثم إن نسبة المهجر إلى الأعيان الخارجية لا تصح إلا بالعناية والمجاز ، بخلاف نسبته إلى الأعمال ، فإنها على نحو الحقيقة ، وعليه فالمراد من الآية خصوص المهجر عن الأعمال القبيحة والأفعال المحرمة ، ولا تشمل الأعيان المحرمة .

ويحتمل أن يراد من الرجز العذاب ، كما في قوله تعالى (٢) : (وأنزلنا على الذين ظلموا

رجزاً من السماء) وقد صرح بذلك بعض أهل اللغة، كمصاحب القاموس وغيره، وعلى هذا فالمراد من هجر العذاب هجر موجباته، كما يريد من المسارعة إلى المغفرة، ومن الاستباق إلى الخيرات المسارعة والاستباق إلى أسبابها في آيتها (١).

ومنها قوله تعالى (٢): (ويحرم عليهم الخبائث). بناء على صدق الخبائث على المتنجسات وحيث إن التحريم في الآية لم يقيد بجهة خاصة فهي تدل على عموم تحريم الانتفاع بالمتنجسات. وأجاب عنها المصنف بأن المراد من التحريم خصوص حرمة الاكل بقرينة مقابلته بحلية الطيبات. وفيه أن مقتضى الإطلاق هو حرمة الانتفاع بالخبائث مطلقاً، فتدل على حرمة الانتفاع بالمتنجس كذلك.

والحق أن يقال: إن مطلق التحريم في الآية إنما هو العمل الخبيث والفعل القبيح، فالمتنجس خارج عن مدلولها لأنه من الأعيان. لا يقال: إذا اريد من الخبيث العمل القبيح وجب الالتزام بالتقدير، وهو خلاف الظاهر من الآية.

فإنه يقال: إنما يلزم ذلك إذا لم يكن الخبيث بنفسه بمعنى العمل القبيح، وقد أثبتنا في مبحث بيع الأوبال (٣) صحة إطلاقه عليه بدون عناية، وخصوصاً بقرينة قوله تعالى: (ونجسناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث). فإن المراد من الخبائث فيها اللواط. وأما الأخبار فهي كثيرة: منها ما تقدم من رواية تحف العقول، حيث علل النهي فيها عن بيع وجوه النجس بأن (ذلك كله محرم أكله وشربه وإمساكه وجميع التقلب في ذلك حرام ومحرم). فإن الظاهر منها أن جميع الانتفاعات من المتنجس حرام، لكونه من وجوه النجس.

وفيه أولاً: ما تقدم في أول الكتاب من ضعف سند الرواية، وعدم انجباره بشيء. وثانياً: أن الظاهر من وجوه النجس هي الأعيان النجسة، فإن وجه الشيء هو عنوانه الأولي، فلا تشمل المتنجسات، لأنها ليست نجسة بعناوينها الأولية.

ومنها رواية السكوني (٤) الآمرة باهراق المرق المتنجس بموت الفارة فيه فتدل على حرمة

(١) سورة آل عمران، آية: ١٢٧ (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم). سورة البقرة آية: ١٤٣ (فاستبقوا الخيرات).

(٢) سورة الاعراف، آية: ١٥٦. (٣) ص ٣٩.

(٤) عن جعفر عن أبيه إن علياً «ع» سئل عن قدر طبخت وإذا في القدر فارة؟ قال: يهراق مرقها ويفسل اللحم ويؤكل. ضعيفة للتوفي. راجع ج ٢ كا باب ١٤ من الاطعمة—

الانتفاع به ، إذ لو لا ذلك لجاز الانتفاع به بإطعامه الصبي ونحوه وبضميمة عدم القول بالفصل يتم المطلوب . وأجاب عنها المصنف بأن الأمر بالإهراق كناية عن خصوص حرمة الأكل . وفيه أن الظاهر من الأمر بالإهراق هو عدم جواز الانتفاع بالمرق مطلقاً ، إلا أنها لا تدل على المدعى لخصوصية المورد ، فإن المرق غير قابل للانتفاع به إلا في إطعام الصبي ونحوه بناء على ما هو الظاهر من جواز ذلك ، ومن الواضح أن ذلك إنما يكون عادة إذا كان المرق قليلاً ، لا بمقدار القدر ونحوه .

ومنها الاخبار (١) الدالة على أن الفارة إذا ماتت في السمن الجامد ونحوه وجب أن تطرح الفارة وما يليها من السمن ، لأنه لو جاز الانتفاع بالمتنجس لما أمر الإمام «ع» بطرحه ، لا يمكن الانتفاع به في غير ما هو مشروط بالطهارة ، كتدهين السفن (٢) والأجرب (٣) ونحوهما ، فتدل على المدعى بضميمة عدم القول بالفصل بين أفراد المتنجسات وقد أجاب عنها المصنف بأن الطرح كناية عن حرمة الأكل فقط ، فإن الانتفاع بالاستصباح به جائز إجماعاً . ولكن يرد عليه ما تقدم من ظهور الأمر بالطرح في حرمة الانتفاع به مطلقاً ، وأما الاستصباح به فأنما خرج بالنصوص الخاصة كما عرفت .

— ص ١٥٥ . وج ٢ التهذيب الأطعمة ٣٠٤ . وج ١١ الوافي ص ٢٢ . وج ١ ثل باب ٥ نجاسة المضاف بملاقات النجاسة من أبواب الماء المضاف .

(١) زرارة عن أبي جعفر «ع» قال : إذا وقعت الفارة في السمن فماتت فيه فإن كان جامداً فألقها وما يليها وكل ما بقي ، الخبر . حسنة لابراهيم بن هاشم . راجع ج ٢ كا باب ١٤ من الأطعمة ص ١٥٥ . وج ٢ التهذيب الأطعمة ص ٣٠٣ . وج ١١ الوافي ص ٢٢ وج ١ ثل باب ٥ نجاسة المضاف بملاقات النجاسة من أبواب الماء المضاف . وج ٣ ثل باب ٤٢ أن الفارة الخ من الأطعمة المحرمة . وج ٢ ثل باب ٣٣ جواز بيع الزيت المتنجس مما يكتسب به .

علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال : سألته عن الفارة والكلب إذا أكلتا من الجبن وشبهه أيجلأ كله ؟ قال : يطرح منه ما أكل ويحل الباقي . مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع الباب ٤٢ المذكور من ج ٣ ثل .

إلى غير ذلك من الاخبار المزبورة في المواضع المتقدمة من ج ٢ ثل . والوافي . وج ٢ التهذيب . وج ٣ المستدرک باب ٣١ ص ٧٧ . وج ١ ص ٢٩ . وج ٢ ص ٤٢٧ . وج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ . (٢) السفن محرقة جلد خشن يجعل على قوائم السيوف . (٣) في المتجدد : الجرب وهو داء يحدث في الجلد بثوراً صفاراً لها حكة شديدة .

الاصيل جواز الانتفاع بالمتنجس

١٣٣

والصحيح في الجواب ما أثرنا اليه من أن الامر بطرح ماتلي الفارة من السمن للارشاد إلى عدم إمكان الانتفاع به بالاستصباح ونحوه لقلته ، فتكون الرواية غريبة عن المقام . ومن هنا ظهر ما في رواية زكريا بن آدم (١) التي تدل على إهراق المرق المتنجس ، فإن الامر بإهراقه فيها إرشاد إلى ما ذكرناه من قلة نفعه ، مضافاً إلى أنها ضعيفة السند .

وبهذا قوله «ع» في روايتي سبعة وعمار (٢) الواردتين في الانائين المشتبهين : (يهريقها جميعاً ويقيم) فإن أمره «ع» بإهراق الانائين مع إمكان الانتفاع بها في غير ما هو مشروط بالطهارة ظاهر في حرمة الانتفاع بالماء المتنجس ، وبضميمة عدم القول بالفصل بين أفراد المتنجسات يتم المطلوب .

وفيه أن خصوصية المورد تقتضي كون الامر بالاهراق إرشاداً إلى مانعية النجاسة عن الوضوء ، ثم اذا سلمنا كون الامر فيها للمولية التكليفية فمن المحتمل القريب أن يكون الغرض من الامر هو تميم موضوع جواز التيمم ، لأن جوازه في الشريعة المقدسة مقيد بفقدان الماء ، وقبل إهراق الانائين لا يتحقق عنوان فقدان لوجود الماء الطاهر عنده وإن لم يعرفه بعينه ، ولذلك أفتى بعض الفقهاء بعدم جواز التيمم قبل إهراق الانائين .

ومنها الأخبار الواردة (٣) في إهراق الماء المتنجس ، فإنه لولا حرمة الانتفاع به في

(١) قال : سألت أبا الحسن «ع» عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير ؟ قال : يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة أو الكلب . مهمة للحسن المبارك وضعيفة لمحمد بن موسى . راجع ج ٢ ك باب المسكر يقطر منه في الطعام من الاشربة ص ١٩٧ . وج ٢ التهذيب الاطعمة ص ٣١٢ . وج ١١ الوافي ص ٩٢ . وج ١ ثل باب ٣٨ نجاسة الخمر من أبواب النجاسات .

(٢) قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن رجل معه إناءان فيها ماء وقع في احدهما قدر ولا يدري أيها وليس يقدر على ماء غيرها ؟ قال : يهريقها جميعاً ويقيم . ضعيفة لعثمان بن عيسى ومثلها رواية عمار الساباطي عن أبي عبد الله «ع» ولكنها موثقة لاجله ولمصدق بن صدقة . راجع ج ١ ك ص ٤ . وج ١ التهذيب باب المياه ص ٩٥ . وباب تطهير الثياب ص ٧١ . وج ٤ الوافي ص ١١ . وج ١ ثل باب ٨ نجاسة ما نقص عن الكر بملاقات النجاسة من ابواب الماء المطلق .

(٣) أبو بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن الحنب يجعل الركوة أو التور فيدخل إصبعه فيه ؟ قال : إن كانت يده قدرة فأهرقه ، الحديث . صحيحة . في القاموس : التور إناء يشرب فيه . راجع المصادر المتقدمة من ج ١ ب . وج ١ ثل . وج ٤ الوافي —

الاصيل جواز الانتفاع بالمتنجس

غير ماهو مشروط بالطهارة لم يؤمر بذلك ، وفيه أولا : ما عرفت من أن خصوصية المورد تقتضي ذلك ، لئلا ينفعه في العادة . وثانياً : أن الأمر بالمراقبة في تلك الأخبار إرشاد إلى عدم جواز التوضي من ذلك الماء للنجاسة المشبهة ، ولا يجوز التعدي من موردها إلى غيره من الاستعمالات إلا إذا كان مشروطاً بالطهارة ، وإذن فلا دلالة فيها على المطلوب أيضاً .

ومنها الأخبار المستفيضة عند الخاصة (١) والعامية (٢) الواردة في استصباح الدهن المتنجس ، فإنها ظاهرة في أن الانتفاع به منحصر في الإسراج ، فإنه لو جاز الانتفاع به في غيره أيضاً لتعرض له الامام «ع» فيها أو في غيرها .

وفيه أن وجه التخصيص أن النفع الظاهر للدهن هو الأكل والإسراج فقط ، فإذا حرم أكله للتنجس اختص الانتفاع به بالإسراج ، فلذا لم يتعرض الامام «ع» لغير الاستصباح ، وإذن فلا دلالة فيها أيضاً على المدعى .

على أنه قد ورد في بعض الروايات جواز الانتفاع به بغير الاستصباح ، كقوله «ع» في رواية قرب الاسناد (٣) : (ولكن يفتنع به كسراج ونحوه) . وكقول علي «ع» المروي

— وفي موثقة سماعة : فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء . وفي موثقة أخرى له : وإن كان أصاب «المني» يده فأدخل يده في الماء قبل أن يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله . راجع الباب ٨ المتقدم من ج ١ ، ثل . وج ١ كما باب ٨ من المياه ص ٥ . وج ٤ الوافي باب ما يستحب التنزه عنه في رفع الحدث من المياه ص ١٢ و ١١ وفي صحيحة البقاي المتقدمة في ص ١٢٨ عن سؤركلب قال «ع» : وأصحب ذلك الماء . (١) راجع ج ٢ كما باب ١٤ من الأطعمة ص ١٥٥ ، وج ٢ التهذيب كتاب الصيد ص ٣٠٣ . وج ٢ ثل باب ٣٣ جواز بيع الزيت مما يكتسب به . وج ٢ المستدرك ص ٤٢٧ . وج ٣ ثل باب ٣١ أن ما قطع من إليات الغنم . وباب ٤٢ أن الفارة إذا ماتت في السمن من الأطعمة المحرمة . وج ٣ المستدرك ص ٧٧ . وج ١ ثل باب ٥ نجاسة المضاف بملاقات النجاسة من أبواب النجاسات . وج ١ المستدرك ص ٢٩ . وج ١١ الوافي ص ٢٢ (٢) في ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ سئل رسول الله (ص) عن الفارة تقسح في السمن أو الزيت ؟ قال : استصبجوا به ولا تأكلوه ، وغير ذلك من الأحاديث .

(٣) بإسناده عن علي بن جعفر عن أخيه إلى أن قال : سألت عن فارة أو كلب شربا في زيت أو سمن ؟ قال : إن كان جرة أو نحوها فلا تأكله ولكن يفتنع به كسراج ونحوه مجهولة لعبد الله بن الحسن راجع ج ٣ ثل باب ٤٥ أن الفارة إذا وقعت في ما يج من الأطعمة المحرمة

عنه بطرق شتى (١) : (الزيت خاصة يبيعه لمن يعمل به صابوناً) . فان الظاهر أنه لا خصوصية للمورد فيها ، ونتيجة البعدي عنه هو جواز الانتفاع بكل متنجس بجميع الانتفاعات المحالة . بل ورد في أحاديث العامة (٢) جواز الانتفاع به مطلقاً من غير تقييد بنوع خاص من المنافع وقد يخطر بالبال أن الأمر في الروايات يخص الاستصباح دون غيره إنما هو فيما لا يتمكن الإنسان من الانتفاع به بغير الاستصباح ولو في الوجوه النادرة من المنافع ، وإلا فلا خصوصية للتقييد بالاستصباح ، كما لا خصوصية للتقييد بعمله صابوناً ، ولذا جوز الامام «ع» أن ينتفع به بغيرهما أيضاً في رواية قرب الاستناد كما عرفت ، ولكنها ضعيفة السند وقد يقال : بانعقاد الاجماع على حرمة الانتفاع بالمتنجس مطلقاً ، فيكون مقتضى الاصل هو حرمة الانتفاع به في المقام . إلا أن ذلك ممنوع ، فان الاجماع المنقول ممنوع الحجية ، وقد حققناه في علم الاصول . على أن دعوى الاجماع في المسألة موهونة بكثرة المخالفين فيها

(١) الجعفریات عن علي «ع» سئل عن الزيت يقع فيه شيء له دم فيموت ؟ قال : الزيت خاصة يبيعه لمن يعمل به صابوناً . مجهولة لموسى بن اسماعيل . ومثلها في دعائم الاسلام ونوادر الراوندي . راجع ج ٢ . المستدرک ص ٤٢٧ .

قال المحدث النوري نور الله مرقدته في ج ٣ المستدرک في الفائدة الثانية من الخاتمة ص ٣٢٤ : كتاب النوادر هو تأليف السيد الامام الكبير ضياء الدين أبي الرضا فضل الله بن علي الراوندي الكاشاني حفيد الحسن المثنى بن الحسن المجتبي عليه السلام ، ووصفه العلامة في إجازة بني زهرة : بالسيد الامام ، وفي فهرست الشيخ منتجب الدين : علامة زمانه جمع مع علو النسب كمال الفضل والحسب وكان استاذ أئمة عصره ، قال أبو سعد السمعاني في كتاب الانساب : إنه من المشايخ واليه تنتهي كثيراً أسانيد الاجازات وهو تلميذ الشيخ أبي علي بن شيخ الطائفة ، وله تصانيف تشهد بفضله وأدبه وجمعه بين مورت الحميد ومكتسبه ومنه انتشرت الادعية الجليلة المعروفة بأدعية السر ، انتهى ملخص كلامه .

أقول : لاشبهة في علو شأنه ورفعة منزلته ومكانة علمه وثبوت وثاقته ، وقد صرح بذلك غير واحد من المترجمين ، ولكن لم يظهر لنا اعتبار كتابه هذا ، لأن في سنده من لم تثبت وثاقته كعبد الواحد بن اسماعيل ، ومن هو مجهول الحال كجمد بن الحسن التميمي البكري .

(٢) في ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ في جملة من الاحاديث سئل رسول الله (ص) عن القارة تقع في السمن ؟ فقال : اطرحوها وما حولها إن كان جامداً ، فقالوا : يا رسول الله (ص) فان كان مائماً ؟ قال : فانتفعوا به ولا تأكلوه .

وأما الإجماع المحصل على ذلك فهو ممنوع التحقق أيضا .
ويضاف إلى ما ذكرناه كله أنه لا ظهور لعبارات الفقهاء المحتوية لنقله في ذلك المدعى ،
قال في الفتية (١) بعد أن اشترط في البيع أن يكون مما يتنفع به منفعة محالة : (وقيدنا
بكونها « المنفعة » مباحة تحفظاً من المنافع المحرمة ، ويدخل في ذلك كل نجس لا يمكن
تطهيره إلا ما أخرجه الدليل من بيع الكلب المعلم للصيد ، والزيت المتنجس للاستصباح به
تحت السماء : وهو إجماع الطائفة) .

وهذه العبارة وإن كانت صريحة في نقل الإجماع ، إلا أن الظاهر رجوعه إلى مطلع
كلامه : أعني حرمة بيع النجس ، فلا دلالة فيها على حرمة الانتفاع بالمتنجس ، ويحتمل
قريباً أن يرجع إلى آخر كلامه : أعني استثناء الكلب المعلم للصيد ، والزيت المتنجس
للاستصباح من حرمة البيع .

وقال الشيخ في الخلاف (٢) : (إذا ماتت الفارة في سمن أو زيت أو شيرج أو بزنجس
كله ، وجاز الاستصباح به ، ولا يجوز أكلاه ، ولا الانتفاع به لغير الاستصباح) . ثم ذكر
المخالفين في المسألة من العامة وغيرهم إلى أن قال : (دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم) .
وفيه أن محط كلامه إنما هو الدهن المتنجس فقط ، فلو صح ما ادعاه من الإجماع لدل
على حرمة الانتفاع به خاصة ، لكونه هو المتيقن من مورد الإجماع ، فلا يشمل سائر المتنجسات
وقد أجاب المصنف عما ادعاه الشيخ من الإجماع بأن (معقده ما وقع الخلاف فيه بينه
وبين من ذكر من المخالفين ، إذ فرق بين دعوى الإجماع على محل النزاع بعد تحريره وبين
دعواه ابتداء على الأحكام المذكورات في عنوان المسألة ، فإن الثاني يشمل الأحكام كلها ،
والأول لا يشمل إلا الحكم الواقع مورد الخلاف ، لانه الظاهر من قوله دليلنا إجماع الفرقة)
وفيه أن ما أفاده وإن كان صحيحاً بحسب الكبرى ، إلا أنه خلاف ما يظهر من كلام
الشيخ (ره) ، فإن ظاهره دعوى الإجماع على جميع الأحكام المذكورة . فالصحيح في
الجواب هو ما ذكرناه .

على أننا لو سلمنا قيام الإجماع على ذلك فلا نسلم كونه إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي
المعصوم «ع» . إذ من المحتمل القريب جداً ، بل المظنون عادة أن مدركه هو الوجوه
المذكورة في المقام لحرمة الانتفاع بمطلق المتنجس .

قوله : (أن بل الصبيغ والحناء) . أقول : الصبيغ والحناء ليسا من محل النزاع هنا في
شيء ، ولم يتقدم لهما ذكر سابق ، فلا نرى وجهاً صحيحاً لذكرهما .

قوله : (ومراده بالنص ماورد من المنع عن الاستصباح بالدهن المتنجس تحت السقف) .
أقول : قد عرفت عدم ورود النص بذلك .

قوله : (والذي أظن وإن كان الظن لا يغني لغيري شيئا) . أقول : بل لا يغنيه أيضا ،
لعدم كونه من الظنون المعتبرة ، اللهم إلا أن يكون مراده من ذلك هو الظن الاطميناني ،
فيكون حجة له ، لا لغيره .

قوله : (والرواية إشارة إلى ما عن الراوندي في كتاب النوادر) . أقول : قد عرفت :
أنها رواية واحدة نقلت بطرق ثلاثة ، ولم يقع السؤال عن الشرح في شيء منها ، لما نقل
في المتن ناسي . عن سهو القلم .

قوله : (ثم لو قلنا بجواز البيع في الدهن) ، أقول : كما يصح الانتفاع بالمتنجس على وجه
الاطلاق ، فكذلك يصح بيعه للعمومات المقتضية لذلك من قوله تعالى : (أو فوا بالعقود ،
وأحل الله البيع ، وتجارة عن تراض) وعليه فلا محتاج في ذلك إلى التمسك بقوله (ع) في
رواية تحف العقول : (وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله
حلال بيعه وشراؤه وإمساكه واستعماله) كما تمسك به المصنف هنا .

قوله : (وهذا هو الذي يقتضيه استصحاب الحكم قبل التنجيس) ، أقول : إذا سلمنا
جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية الإلهية ، وأغضنا عن معارضته دائما بأصالة عدم
الجلل كما نفقناه في الأصول ، فلانسلم جريانه في المقام ، لأن محل الكلام هو الجواز الوضعي
بمعنى نفوذ البيع على تقدير وجوده ، وعليه فاستصحاب الجواز بعد التنجس يكون من
الاستصحاب التعليقي الذي لا نقول به .

قوله : (وأما قوله تعالى : فاجتنبوه ، وقوله تعالى : والرجز فاهجر) . أقول : قد بتوم
أن إيراد المصنف (ره) الآيات المذكورة هنا لا يخلو من الاشتباه وسهو القلم ، لأنه قد استدل
بها فيما مضى على حرمة الانتفاع بالمتنجس ، وكلامنا هنا مختص بجواز البيع فقط ، ولكنه
توهم فاسد ، فإن ذكر الآيات هنا ليس إلا لدفع توهم الاستدلال بها على بطلان بيع المتنجس
والقرينة على ذلك قوله (ره) في مقام الجواب عنه : (فقد عرفت أنها لاتدل على حرمة الانتفاع
بالمتنجس فضلا عن حرمة البيع) .

قوله : (وأما مثل بيع الصابون المتنجس فلا يندفع الاشكال عنه) . أقول : وجه عدم
الاندفاع هو أن الثوب المفسول بالصابون المتنجس وإن كان يقبل الطهارة بالفسل ، إلا
أنه ليس معنى ذلك أن الصابون يرجع إلى حالة يقبل معها الطهارة ، فإن الأجزاء الصابونية
تنفصل عن الثوب بالفسل وإن كانت في غاية النجاسة والخبائثة .

الاصل جواز الانتفاع بالاعيان النجسة

قوله : (بقي الكلام في حكم نجس العين) . أقول : الظاهر ان الاصل جواز الانتفاع بالاعيان النجسة ايضاً إلا ماخرج بالدليل كما اختاره بعض الأعظم وإن ذهب المشهور إلى حرمة الانتفاع بها ، بل ادعى عليه الاجماع .

قال في اول المكاسب من المراسم : التصرف في الميتة ولحم الخنزير وشحمه والدم والعذرة والابوال بيع وغيره حرام . وفي المكاسب المحظورة من النهاية . جميع النجاسات محرم التصرف فيها . وفي فصل ما يبيع ببيع وما لا يبيع من المبسوط ، نجس العين لا يجوز بيعه ولا إجارته ولا الانتفاع به ولا اقتناؤه بحال إجماعاً إلا الكلب فان فيه خلافاً ، وعلى هذا النهج مذاهب فقهاء العامة (١) .

وكيف كان فقد استدلل على عدم الجواز بوجوه ، منها الآيات المتقدمة من قوله تعالى (فاجتنبوه) وقوله تعالى : (والرجز فاجزر) ، وقد عرفت الجواب عن ذلك آنفاً .

ومنها قوله تعالى (٢) : (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) . فان عموم التحريم فيها يقتضي حرمة الانتفاع بما ذكر فيها ، وبعدم القول بالمفصل بين أفراد النجس يتم المطلوب وفيه ان تحريم أي شيء إنما هو بحسب ما يناسبه من التصرفات ، فما يناسب الميتة والدم ولحم الخنزير إنما هو تحريم الاكل ، لا جميع التصرفات ، كما أن المناسب لتحريم الام والبلت

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ عن الجنبالة لا يبيع الانتفاع بالدهن النجس في أي شيء من الأشياء ، وفي ص ٢٣٢ عن الحنفية لا يبيع الانتفاع بدهن الميتة لأنه جزء منها وقد حرّمها الشرع فلا تكون مالاً ، وفي ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٣ حكم بخمرة الانتفاع بالميتة ثم جعل بطلان البيع دائراً مدار حرمة الانتفاع وهي عدم المالية ، وفي ج ٢ فقه المذاهب في الموضع المتقدم نقل اتفاق المذاهب على حرمة بيع النجس ، فقد عرفت من شرح فتح القدير الملازمة بين بطلان البيع وحرمة الانتفاع . وفي ج ٥ شرح فتح القدير نقل عن محمد انه لو وقع شعر الخنزير في ماء قليل لا يفسده لأن حل الانتفاع به دليل طهارته ، وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ١٦٧ عن الحنفية لا ينعقد بيع كل مالا يباح الانتفاع به شرعاً ، وفي ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٥٧ نقل عن بعضهم حرمة الانتفاع بالنجس ، ونقضه بجواز الانتفاع بالسرقة ، وأنه مع القول بنجاسته يجوز بيعه والانتفاع به بخلاف العذرة .

(٢) سورة المائدة ، آية : ٣ :

في قوله تعالى (١) : (حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم) إنما هو بتحريم النكاح فقط دون النظر والتكلم .

ومنها ما أشار اليه المصنف بقوله : (ويدل عليه ايضا كلما دل من الاخبار والاجماع على عدم جواز بيع نجس العين بناء على أن المنع من بيعه لا يكون إلا مع حرمة الانتفاع به) ولكننا لم نجد فيما تقدم ، ولا فيما يأتي ما دل من الاخبار على عدم جواز بيع النجس بعنوانه فضلا عن كون المنع عن البيع من جهة عدم جواز الانتفاع به .

نعم تقدم في مبحث بيع الميتة ما دل على حرمة الانتفاع بالميتة ، إلا أنك عرفت هناك معارضتها بما دل على جواز الانتفاع بها ، وأن الترجيح للروايات المجوزة ، على أنها إذا أخذنا بالروايات المانعة فهي أخص من المدعى ، لأنها مختصة بالميتة ، وموضوع كلامنا أعم منها ومن سائر النجاسات .

نعم رواية تحف العقول صريحة في المدعى ، فإن دلالة قوله «ع» فيها : (أو شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لأن ذلك كله منهي عن أكله وشربه ولبسه وملكه وإمسكه والتقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام) ، صريحة لا تكاد تنكر ولا وجه لحملها على الإمسك والتقلب لأجل الأكل والشرب كما في المتن ، إلا أن الرواية لا يجوز الاعتماد عليها لضعف سندها وعدم انجباره بعمل المشهور بها .

منها قوله «ع» (٢) في دعائم الاسلام : (وما كان محرما أصله منهيًا عنه لم يجوز بيعه ولا شراؤه) بدعوى أن حرمة البيع في الرواية قد علق على حرمة الشيء من أصله ، فلا بد وأن يكون الانتفاع به محرماً مطلقاً ، إذ لو جاز الانتفاع به لجاز بيعه للملازمة بينها . وفيه مضاعف إلى ضعف السند فيها ، أن المراد بالحرمة في الرواية حرمة التصرفات المناسبة لذلك الشيء المحرم ، لآحرمة جميع التصرفات ، وعليه فلا يستفاد منها حرمة جميع الانتفاعات . على أننا لو سلمنا دلالتها على حرمة جميع التصرفات فغاية ما يستفاد منها : أبى كلما لا يجوز الانتفاع به بوجه فلا يجوز بيعه ، لأن كل ما لا يجوز بيعه فلا يجوز الانتفاع به ، كما هو المدعى وما ذكرناه تجلّى مافي النبوي المشهور المجهول : (إن الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه) وبالجملة : أنا لم نجد آية ولا رواية تدل على حرمة الانتفاع بنجس العين مطلقاً إلا في موارد خاصة كالخمر .

ومنها الاجماع المدعى على حرمة الانتفاع بها ، وتقديره بوجهين ، الأول : دعوى الاجماع على حرمة بيعها ، وبما أن حرمة البيع تستلزم حرمة الانتفاع للملازمة بينهما (وقد عرفت

(١) سورة النساء ، آية : ٢٣ . (٢) قد تقدم في ص ٢٢ .

باب الحجر يجعل خلاص ١٩٩ ، وج ٢ التهذيب باب الاشربة
الاشربة ١٩٩ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٥ ص ٩١ ، وج ٣ مثل باب ٣١ عدم تحريم الخلل من
الاشربة المحرمة .

بل أخذها للتخليل ، مع أنها من الخبائث الشديدة ، وورد أيضاً جواز اقتناء بعض الكلاب وقد تقدم ذلك في البحث عن بيعها (١) .

قوله : (والعذرة للتسميد) . أقول : التسميد في اللغة (٢) ما يصلح به الزرع .
قوله : (كما يدل عليه وقوع السؤال في بعض الروايات (٣) عن الجص) . أقول : قال المحدث القاساني في كتاب الوافي : (لعل المراد بالماء المزوج بالجص ، أو بالماء ماء المطر الذي يصيب أرض المسجد المخصص بذلك الجص ، وكأنه كان بلا سقف ، فإن السنة فيه ذلك . والمراد بالنار ما يحصل من الوقود التي يستحيل بها أجزاء العذرة والعظام المختلطة بالجص رماداً ، فإنها تطهر بالاستحالة ، والغرض أنه قد ورد على ذلك الجص أمران مطهران : هما النار والماء ، فلم يبق ريب في طهارته ، فلا يرد السؤال بأن النار إذا طهرته أولاً فكيف يحكم بتطهير الماء له ثانياً !! إذ لا يلزم من ورود المطهر الثاني تأثيره في التطهير) .

وقال في الوسائل : تطهير النار للنجاسة بأحالتها رماداً أو دخاناً ، وتطهير الماء : أعني ما يجعل به الجص يراد به حصول النظافة وزوال النفرة .

أقول : يمكن أن يراد من الماء ماء المطر الذي يصيب الموضع المخصص بذلك الجص المتنجس لكون المسجد مكشوقاً وبلا سقف كما احتمله القاساني ، وإن يراد من النار الشمس فإن الشمس إذا جففت شيئاً طهرته .

ويمكن أن يراد من التطهير التنظيف مجازاً كما احتمله في المستند (٤) مطلقاً ، وصاحب الوسائل في خصوص الماء ، ومع الاغماض عما ذكرناه فالرواية مجمة برد عليها إلى أهلها ، فإن الثابت في الشريعة أن النار إنما تطهر من النجاسات ما أحواله رماداً ، وهذا الشرط غير

(١) ص ١٠٢ .

(٢) عن المصباح : السباد وزان السلام ما يصلح به الزرع من تراب وسرجين ، سمند الأرض تسميداً أصلحها بالسباد . وفي القاموس : وسعد الأرض تسميداً جعل فيها السباد ، أي السرجين برمد . وفي مجمع البحرين : والسباد كسلام ما يصلح به الزرع من تراب وسرجين وتسميد الأرض هو أن يجعل فيها السباد .

(٣) الحسن بن محبوب قال : سألت أبا الحسن «ع» عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يخصص به المسجد أيسجد عليه ؟ فكتب إلي بخطه : إن الماء والنار قد طهرا .
صحيحته . راجع ج ١ كما باب ما يسجد عليه ص ٩١ ، وج ١ التهذيب باب ما يسجد عليه ص ١٢٢ ، وج ٤ الوافي ص ٣٩ ، وج ١ نل باب ٨١ طهارة ما أحواله النار من أبواب النجاسات

(٤) راجع ج ١ ص ٩٧ .

الأصل جواز الانتفاع بالاعيان النجسة

حاصل في الجص ، وأن الماء القليل إنما يظهر الموضع المفسول إذا ورد عليه ثم انفصلت غسالته عنه ، وكلا الأمرين منتف ههنا ، إلا أن يقال ، بعدم انفصال الماء القليل بامتزاجه الجص ، وعدم اشتراط انفصال الغسالة في التطهير به كما أشار اليه المحدث القاساني في كلامه المتقدم ، قال : (لعل المراد بالماء المزوج بالجص) وكلا الأمرين مخدوش ، وتفصيل الكلام في محله .

وكيف كانت للاستفاد من الرواية أمران ، أحدهما : اعتبار الطهارة فيما يسجد عليه .
وثانيهما : جواز السجود على الجص ولو كان مطبوخا .

قوله : (ثم إن منفعة النجس المحلة للأصل أو للنص قد يجعلها مالا عرفيا إلا أنه منع الشرع عن بيعه كيجلد الميتة) . أقول : قد ظهر مما ذكرناه أنه لا ملازمة بين حرمة بيع الأعيان النجسة وبين حرمة الانتفاع بها وسقوطها عن المالية ، بل لابد من ملاحظة دليل آخر ، هل يوجد فيه ما يدل على إلغاء المالية من قبل الشارع كما في الخمر والخنزير ؟

فإن كان فيه ما يدل على ذلك أخذ به وحكم بعدم ترتب آثار المالية عليها من الإرث والظمان وغيرها ، وإلا فلا يصح أن يحكم بحرمة الانتفاع بها لمجرد حرمة بيعها ، كيف وقد علمت جواز الانتفاع بالميتة والعذرة وشعر الخنزير وكتب الماشية وكتب الحائط وكتب الزرع وغيرها من أنواع النجاسات مع ذهاب الأكثر إلى حرمة بيعها ١١ .

وعلى ذلك يجب أن ترتب عليها جميع آثار المالية ، فإذا أتلفها أحد ضمنها لما يملكها ، وإذا مات مالكيها انتقلت إلى وارثه ، ولا يجوز للغير أن يزاحم الورثة في تصرفاتهم ، وكذلك تجوز إعارتها وإيجارها وهبتها ولو هبة معوضة ، لأن حقيقة الهبة متقومة بالمجانبة ، واشتراط العوض فيها أمر زائد على حقيقتها ، وفائدته جواز فسخ الواهب إيها إذا لم يف له المتعبد بالشرط .

لا يقال : إن الشيء إذا حرم بيعه حرمت سائر المعاملات عليه بطريق الأولوية القطعية . فإنه يقال : إن الأحكام الشرعية توقيفية محضة . فلا يجوز التعدي عن مورد ثبت فيه التعبد إلى غيره إلا بدليل ، والموجود في أدلة النهي عن بيع الأعيان النجسة في غير ما ألفى الشارع ماليته إنما هو حرمة ثمنها ، فلا تشمل العوض في سائر المعاملات ، لعدم إطلاق الثمن عليه إلا في الصلح بناء على كونه بيعاً ومن قبيل المبادلة بين المالكين .

قال المحقق الأيرواني : (إن للمالية لا تدور مدار المنفعة ، فإن الجواهر النفيسة ومنها ندرود أموال ، ولا فائدة فيها ، وفي الماء على الشط أم المنافع ، ولا يعد مالا ، والتراب . . . انتفاع من اصطناع آجر أو خرف أو إناء وليس بمال) .

وفيه أنه لاشبهة في دوران المالية الشرعية مدار المنفعة المحللة ، ودوران المالية العرفية مدار مطلق المنافع وإن كانت محرمة . ولكن الانتفاع بالاشياء ليس على نسق واحد ، بل يختلف باختلاف ذي النفع ، فنفع الجواهر والنقود بيعها وشراؤها ، وجعلها أنماها للامتعة والعروض ، وأما عدم كون الماء على الشط والتراب في البر من الأموال مع الانتفاع بها أم الانتفاع فلكون الناس في الانتفاع بها شرعا سواء ، ولذا لو اختصا بشخص واحد كيعض أقسام التراب فأن الناس يبذلون بازائها المال المهم . وعلى الإجمال مالية الاشياء إنما هي باعتبار منافعها فعدم المنفعة ليس من الأموال .

حقيقة حق الاختصاص ومنشأ ثبوته

قوله : (والظاهر ثبوت حق الاختصاص في هذه الأمور) . أقول : قد قامت السيرة القطعية الشرعية والعقلانية على ثبوت حق الاختصاص والاولوية للملاك في أموالهم التي سقطت عن المالية للعواض والطوازي كالماء على الشط ، والحيوان المملوك إذا مات ، والأراضي المملوكة إذا جعلها الجائر بين الناس شرطا سواء ، كالطرق والشوارع المقصوبة ، بديهية عدم جواز مزاحمة الأجانب عن تصرف الملاك في أمثال تلك الموارد ما لم يثبت الإعراض وهذا مما لا ريب فيه .

وإنما الكلام في منشأ ذلك الحق ، وقد استدل عليه بوجوه ، الاول : أن حق الاختصاص سلطنة ثابتة في الأموال وهي غير الملكية ، فإذا زالت الملكية بقي الحق على حاله ، لأن كل واحد منها ناشئ عن سبب خاص به .

وفيه أن ذلك وإن كان ممكناً في مقام الثبوت ، إلا أنه ممنوع في مقام الإثبات لعدم الدليل عليه .

الثاني : أن حق الاختصاص مرتبة ضعيفة من الملكية ، فإذا زالت الملكية بمجدها الاقوى بقيت منها المرتبة الضعيفة التي نسميها بحق الاختصاص لعدم الملازمة بينهما في الارتفاع ، ويتضح ذلك بملاحظة الألوان والكيفيات الخارجية .

وفيه ان الملكية الحقيقية من أية مقولة كانت ، جدة أو إضافة ليست قابلة للشدة والضعف حتى تعتبر بمجدها الضعيف تارة ، وبمجدها القوي تارة أخرى ، بل هي أمر بسيط فإذا زالت بأصلها .

ولو سلمنا كون الملكية الحقيقية ذات مراتب لم يجر ذلك في الاعتبارية فان اعتبار كل مرتبة منها مغاير لاعتبار المرتبة الأخرى ، وإذا زال اعتبار المرتبة القوية لم يبق بعده اعتبار

آخر للمرتبة الضعيفة ، وعليه فلا يبي هناك شيء آخر لكي يسمى بالحق .
وهذا لا يتناقض ما هو المعروف من أن الحق في نفسه مرتبة ضعيفة من الملك . فان معنى هذا الكلام : أن الملك والحق كليهما من مقولة السلطنة ، وأن الملك سلطنة قوية ، والحق سلطنة ضعيفة ، وهو أمر آخر غير اختلاف حقيقة الملك بالشدة والضعف ، والكمال والنقص نظير الألوان كما توهم .

ونظير ما نحن فيه تسمية الرجحان الضعيف في باب الأوامر بالاستحباب والرجحان الشديد بالوجوب ، وهو أمر وراء كون الاستحباب مرتبة ضعيفة من الوجوب .
الثالث : قد ثبت في الشريعة المقدسة أنه لا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بطيب نفسه ، وقد دلت على ذلك السيرة القطعية وجملة من الأخبار (١) فإذا زالت الملكية، وشككتنا في زوال ذلك الحكم كان مقتضى الاستصحاب الحكم ببقائه .

وفيه مضاعف إلى عدم جريان الاستصحاب في الأحكام ، لمعارضته دائماً بأصالة عدم الجعل كما نقضناه في علم الأصول . أن موضوع الحكم محرمة التصرف هو مال الغير فإذا سقط

(١) في الاحتجاج ص ٢٦٧ عن أبي الحسين محمد بن جعفر الاسدي قال : كان فيما ورد عليّ من الشيخ أبي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه في جواب مسائل إلى صاحب الزمان إلى أن قال «ع» : وأما ما سألت عنه عن أمر الضياع التي لنا حيثنا هل يجوز القيام بمارتها وأداء الخراج منها وصرف ما يفضل من دخلها إلى الناحية احتساباً للأجر وتقرباً إليكم ؟ فلا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه فكيف يحل ذلك في مالنا !! من فعل ذلك بغير أمرنا فقد استحل منا ما حرم عليه ومن أكل من أموالنا شيئاً فأنما يأكل في بطنه ناراً وسيصلي سعيماً .

وفي ج ١ ثل باب ٣ حكم ما لو طاب نفس المالك بالصلاة في أرضه من مكان المصلي .
ساعة عن أبي عبد الله «ع» في حديث إن رسول الله (ص) قال : من كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمن عليها فانه لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفس منه ، موثقة لزعة وساعة الواقفيين .

وعن تحف العقول عن رسول الله (ص) إنه قال في خطبة حجة الوداع : أيها الناس إنما المؤمنون أخوة ولا يحل لمؤمن مال أخيه إلا عن طيب نفس منه ، مرسلة .

وفي ج ١ المستدرک ص ٢٢٢ عن عوالي اللثالي عن رسول الله (ص) قال : المسلم أخو المسلم لا يحل ماله إلا عن طيب نفسه ، مرسلة . وعنه (ص) قال : لا يعلن أحدكم ماشية أخيه إلا بإذنه ، مرسلة .

الشيء عن المالية سقطت عنه حرمة التصرف حتى إذا كان باقياً على صفة المملوكة . إذ لا دليل على حرمة التصرف في ملك الغير ، فكيف إذا زالت عنه الملكية أيضاً !!
الراح : دعوى الاجماع على ذلك . وفيه أن دعوى الاجماع التعبدية في المسألة بعيدة جداً ، فإن من الممكن استناد المجمعين إلى الوجوه المذكورة .

الخامس : دلالة المرسلة المعروفة بين الفقهاء « من حاز ملك » وقوله « من » : (١) (من سبق إلى عالم يسبقه إليه مسلم فهو أحق به) . على وجود ذلك الحق في الأشياء التي سقطت عنها المالية .

وفيهِ أن حديث الحيازة وإن اشتهر في السنة الفقهاء وكتبهم الاستدلالية ، ولكننا لم نجده في أصول الحديث من الخاصة والعامة . والظاهر أنه قاعدة فقهية متعصدة من الروايات الواردة في الأبواب المختلفة ، كإحياء الموات والتجوير وغيرها كسائر القواعد الفقهية المضروبة لبيان الأحكام الجزئية .

ولو سلمنا كون ذلك رواية ، أو كان بناء الفقهاء على الاستدلال بالقاعدة فلا دلالة فيها على ثبوت حق الاختصاص بعد زوال الملكية ، فإن الظاهر منها ليس إلا ثبوت مالكية المحيز للمحاز ، وأما الزائد عن ذلك فلا دلالة لها عليه .

على أنها ضعيفة السند ، وغير منجزة بشيء ، فإن الشهرة إنما تكون جارية لضعف سند الرواية إذا علم استناد المشهور إلى الرواية الضعيفة ، ولا ريب أن استناد أكثرهم هنا أو كلهم إلى غيرها ، وإنما ذكروها للتأييد والتأكيد . ويضاف إلى ذلك : أن جبر الرواية الضعيفة بالشهرة ضعيف المبني ، وقد اشرنا إليه في أول الكتاب .

وأما حديث سبق فقيه أولاً : أنه ضعيف السند ، وغير منجزة بشيء . صغرى وكبرى ، وثانياً : أن مانحن فيه خارج عن حدود هذا الحديث ، فإن مورده للموارد المشتركة بين المسلمين بأن يكون لكل واحد منهم حق الانتفاع بها ، كالأوقاف العامة من المساجد والمشاهد والمدارس والرباط وغيرها ، فإذا سبق إليها أحد من الموقوف عليهم واشغلتها بالجهة التي انعقد عليها الوقف حرم على غيره مزاحمته وممانعته في ذلك . ولو عمدناه إلى موارد الحيازة فإنما يدل على ثبوت الحق الجديد للمحيز في المحاز ، ولا يدل على بقاء العلاقة

(١) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٤٢ اسم بن مضر قال : أتيت النبي (ص) فبأجسته فقال : من سبق إلى عالم يسبقه إليه مسلم فهو له قال : فخرج الناس يتعادون يتخاطون .
وفي أول إحياء الموات من المبسوط لشيخ الطائفة ، وفي ج ٣ المستدرک بال : إحياء الموات ص ١٤٩ : روى عنه (ص) قال : من سبق إلى ما لا يسبقه إليه مسلم فهو أحق به .

بين المالك وملكه بعد زوال الملكية .

ومن جميع ما ذكرناه ظهر ما في كلام المحقق البرواني من الوهن ، حيث قال : (والظاهر ثبوت حق الاختصاص : اما في الحيازة فلنعنوم دليل من سبق الى ما لم يسبقه احد « مسلم » فهو أولى به « أحق به » واما فيما اذا كان اصله ملكا للشخص فلاستصحاب بقاء العلقه) . فقد علمت ان المورد ليس بما يجري فيه الاستصحاب . وان الحديث لا يدل على المدعى . قوله : (ثم انه يشترط في الاختصاص بالحيازة قصد الحائز للانتفاع) . أقول : يحصل كلامه انه يشترط في الاختصاص قصد الحائز الانتفاع بالمجاز ، فلو خلت حيازته عن ذلك القصد لم يثبت له حق الاختصاص في المجاز ، وجاز لغيره مع العلم بذلك ان نزاحه في التصرفات ولا فرق في ذلك بين الاوقاف العامة والمباحات الاصلية ، وعليه فيشكل الامر فيما يتعارف في اكثر البلاد من جمع العذرة وبيعها لتسميد البساتين والزروع ، فان الظاهر بل المقطوع به انه ليس للشخص قصد الانتفاع بفضلاته ، ولم يحرزها للانتفاع بها ، فيكون اخذ المال باجزائها اخذا محرماً .

ولكن التحقيق ان يقال : ان المجاز قد يكون من الامكنة المشتركة كالاوقاف العامة ، وقد يكون من المباحات الاصلية ، اما الاول فلا ريب في ان اختصاص المجاز به مشروط بقصد الانتفاع على حسب مأوقفه أهله وإلا فلا يثبت له الاختصاص لكونه على خلاف مقصود الواقف ، ومن هنا لم يجز بيعه ، ولا اجارته ، ولا استملاكه .

على اننا لو قلنا : بعدم الاشتراط بذلك لجاز إشغال المساجد ومعابد المسلمين بنحو من الحيازة ولو بإلقاء السجادة ووضع التربة ثم بيعها من المصلين ، ومن البديهي ان هذا على خلاف وجهة الوقف ، نعم لو اكتفينا في ثبوت الاختصاص بمجرد قصد الحيازة ، ولم نشترط فيه قصد الانتفاع ، وقلنا بأن حق الاختصاص بما تجوز للمعاوضة عليه لا يرتفع الاشكال وأما الثاني : كالاتطاب والاصطياد فالظاهر أن الاختصاص به غير مشروط بشيء ، بل يكفي فيه مجرد الحيازة الخارجية لعدم الدليل على التقييد ، ومن هنا ذهب جمع من الأصحاب ومن العامة الى عدم الاشتراط . ويظهر ذلك لمن يلاحظ الموارد المناسبة لما نحن فيه قال الشيخ في الخلاف (١) : (الأرضون الموات للإمام خاصة لا يملكها أحد بالاحياء إلا أن يأذن له الإمام . وقال الشافعي : من أحيها ملكها أذن له الإمام أو لم يأذن . وقال أبو حنيفة : لا يملك إلا بإذن ، وهو قول مالك . دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم) . ولو كان لتقييد الاختصاص بقصد الانتفاع وجه لمكان ذلك مورداً للخلاف كالتقييد بأذن الامام

ويؤيده عموم رواية : (من سبق إلى مالا يستحقه إليه مسلم فهو أحق به) وقاعدة الحيازة المتقدمين ، بل يمكن استفادة الإطلاق من الأصل المتظاهرة الواردة في إحياء الموات من الأراضي ، كصحيفة محمد بن مسلم : (أيما قوم عطيوا شيئاً من الأرض وعملوها فهم أحق بها وهي لهم) ، وكحسنة زرارة لابراهيم بن اسحاق عن أبي جعفر «ع» : (قال : قال رسول الله (ص) من أحيا مواتاً فهو له) . وغير ذلك من الروايات من طرق الشيعة (١) ومن طرق العامة (٢) .

حرمة بيع هياكل العبادة المبتدعة

قوله : (النوع الثاني مما يحرم التكسب به ما يحرم لتحرير ما يقصد به وهو على أقسام : الأول : مالا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام وهي أمور ، منها هياكل العبادة المبتدعة) . أقول : المشهور بل المجمع عليه بين الشيعة والسنة (٣) هو تحريم بيع هياكل (٤) العبادة المبتدعة ، وفي المتن (بلا خلاف ظاهر بل الظاهر الإجماع عليه) .

(١) راجع ج ١ ص ٤٠٩ ، وج ٢ التهذيب ص ١٥٨ ، وج ١٠ الوافي ص ١٣١ ، وج ٣ تل إحياء الموات ص ١٤٩ ، وج ٣ المستدرک إحياء الموات ص ١٤٩ .
(٢) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٤١ ، وج ٣ البخاري باب من أحيا أرضاً مواتاً ص ١٤٠ عن عائشة إنه قال : من عمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق بها . وغيرها من أحاديثهم .
(٣) في ج ٢ سبل السلام ص ٣٦٧ وأما علة تحريم بيع الأصنام فقيل : لأنها لا منفعة فيها مباحة ، وقيل : إن كانت بحيث إذا كسرت ابتفع باكسارها جاز بيعها . والأولى أن يقال : لا يجوز بيعها وهي أصنام للنبي ، ويجوز بيع كمرها ، إذ هي ليست بأصنام ، ولا وجه لمنع بيع الأكسار أصلاً .

أقول : قد أشار بالنهي إلى رواية جابر بن عبد الله حيث ذكر النهي فيها عن بيع الأصنام راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ ، وج ٣ البخاري ص ١١٠ .
(٤) في المسالك الأصل في الهيكل أنه بيت للصنم كما نص عليه الجوهري وغيره ، وأما إطلاقه على نفس الصنم فله من باب المجاز إطلاقاً لاسم المحل على الحال .
وفي ج ٨ تاج العروس ص ١٧٠ : الهيكل الضخم من كل شيء ، والهيكل بيت للنصارى فيه صنم على صورة مريم عليها السلام فيما يزعمون - متى النصارى حول بيت الهيكل - زاد في المحكم فيه صورة مريم وعيسى عليها السلام ، وربما يسمى ديرهم هيكلًا ، والهيكل البناء المشرف قيل : هذا هو الأصل ثم سمي به بيوت الأصنام مجازاً .

وقد استدل على ذلك أولاً : بما في رواية تحف العقول من قوله «ع» : (فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه) وقوله «ع» فيها : (إنما حرم الله الصنعة التي هي حرام كلها التي يبيح منها الفساد محضاً نظير الرباط والمزامير والشطرنج وكل ملهوبه والصلبان والأصنام) وقوله «ع» أيضاً فيها : (أو عمل التصاوير والأصنام) .

وفيه أولاً : ان رواية تحف العقول ضعيفة السند فلا يمكن الاستناد إليها في الأحكام الشرعية ، وقد تقدم ذلك في أول الكتاب . وثانياً : أن النهي فيها ظاهر في الحرمة التكاليفية فلا دلالة فيها على الحرمة الوضعية ، وهذا أيضاً تقدم في أول الكتاب . وثانياً : بأن أكل المال بازائها أكل له بالباطل ، لآية التجارة عن تراض ، وفيه أنك عرفت مراراً عديدة : أن الآية ليست عن شرائط العوضين في شيء ، وإنما هي راجعة إلى بيان أسباب المعاملات ، وستعرف ذلك أيضاً فيما يأتي .

وثالثاً : بقوله تعالى (١) : (واجتنبوا الرجس من الأوثان) وبقوله تعالى (٢) : (إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) وبقوله تعالى (٣) (والرجز فاجر) . بناء على أن بيع هياكل العبادة والاكتساب بها مناف للاجتناب المطاق ، كما أن المراد من الأنصاب هي الأوثان والأصنام (٤) والمراد من الرجز الرجس ، ومن الحجر الاجتناب .

ورابعاً : بالنسبة للمشهور المجعول (إن الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه) . وبقوله «ع» في دعائم الاسلام (٥) : (نهى عن بيع الأصنام) .

- (١) سورة الحج ، آية : ٣٢ . (٢) سورة المائدة ، آية ٩٠ .
(٣) سورة المدثر ، آية : ٥ .

(٤) في ج ١ تاج العروس ص ٤٨٦ : الأنصاب وهي حجارة كانت حول الكعبة تنصب فيهل عليها ، ويذبح لغير الله تعالى ، قاله ابن سيده . وأما نصب كعق وأعتاق ، أو نصب بالضم كقفل وأقفال ، قال تعالى : والأنصاب ، وقوله : وما ذبح على النصب . الأنصاب الأوثان ، وقال القتيبي . النصب صنم أو حجر وكانت الجاهلية تنصبه تذبح عنده فيجمر بالدم وفي مفردات الراغب : والنصب الحجارة تنصب على شيء ، وجمعه نصائب ونصب ، وكان للعرب حجارة تعبدونها ، وتذبح عليها .

وفي حديث أبي الجارود في تفسير الآية : وأما الأنصاب الأوثان التي يعبدونها المشركون وسياقي التعرض لهذا الحديث في البحث عن بيع آلات القمار .

- (٥) راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ .

وفيه مضافاً إلى ضعف السند فيها ، وعدم ثبوت النبوي على النحو المعروف أن الظاهر من النهي في رواية الدعاء هي الحرمة التكميلية ، والمراد إثبات ما هو أعم منها ومن الحرمة الوضعية .

وخامساً : بأنه قد ورد المنع (١) عن بيع الخشب ممن يجعله صليماً أو صنماً فإذا حرم بيع الخشب لذلك فإن بيع الصليب والصنم أولى بالتحريم ، وهذا هو الوجه الوجيه ، وبؤيده قيام السيرة القطعية المتصلة إلى زمان المعصوم «ع» على حرمة بيع هياكل العبادة ، وبؤيده أيضاً وجوب انلافها حسماً لمادة الفساد كما أنلف النبي (ص) وعلي «ع» أصنام مكة (٢) فإنه لو جاز بيعها لما جاز إنلافها .

(١) ابن أذينة قال : كتبت إلى أبي عبد الله «ع» أسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ صليماً ؟ قال : لا ، حسنة لأبراهيم بن هاشم .

وعن عمرو بن حريث قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن التوت أبيعته يصنع به الصليب والصنم ؟ قال : لا . صحيحة . وفي بعض النسخ : عمرو بن حريز ، وعليه فالرواية ضعيفة ولكن المشهور هو الأول . لا يخفى : أنه ذكر في بعض نسخ ثل أبان بن عيسى في سند الرواية بدل أبان عن عيسى فهو من سهو القلم . راجع ج ١ كما ص ٣٩٣ ، وج ٢ التهذيب ص ١١٢ ، وج ١٠ الوافي ص ٤١ ، وج ٢ ثل باب ٧٠ تحريم بيع الخشب ليصنع صليماً مما يكتسب به .

(٢) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٠١ عن ابن مسعود قال : دخل النبي (ص) مكة يوم الفتح وحول البيت ثلاثمائة وستون نصباً فجعل يطعنها بعود يده ويقول : جاء الحق وما يبدىه الباطل (جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً) ورواه البخاري ومسلم .

وفي ج ٩ البحار ص ٢٧٨ ، عن أبي هريرة قال : قال لي جابر بن عبد الله : دخلنا مع النبي مكة وفي البيت وحوله ثلاثمائة وستون صنماً فأمر بها رسول الله (ص) فألقيت كلها وجوهاً وكان على البيت صنم طويل يقال له هبل فنظر النبي (ص) إلى علي وقال له : يا علي تركب علي أو أركب عليك لا لي هبل عن ظهر الكعبة ؟ قلت : يا رسول الله بل تركبني ، فلما جلس علي ظهري لم أستطع حمله لثقل الرسالة ، قلت : يا رسول الله بل أركبك ، فضحك ونزل وطأطأ لي ظهره واستويت عليه فوالذي فلق الحية وبرأ التمسمة لو أردت أن أمسك السماء لمسكتها بيدي فألقيت هبل عن ظهر الكعبة ، فأنزل الله تعالى : (وقل جاء الحق وزهق الباطل) . وعن أحمد بن حنبل وأبي بكر الخطيب في كتابيهما ما يقرب من ذلك . وعن أحمد بن حنبل وأبي يعلى الموصلي في مسنديهما وأبي بكر الخطيب في تاريخه . وعبد بن العيص

بحث وتتميم

إن كفيات الأشياء وأوصافها محسوسة كانت أم غير محسوسة وإن كانت بحسب الدقة الفلسفية من مقولة الاعراض ، إلا أنها في نظر العرف المبني على المساحة والمساهلة منقسعة إلى قسمين ، الاول : أن يكون النظر إلى الاشياء أنفسها بالأصالة ، وإلى أوصافها بالتبع ، لفتائها في المعروضة واندكاكها فيه ، ومثال ذلك الاعراض التي هي من لوازم الوجود كاللون ، ومن هذا القبيل ايضا الليرات العنانية التي ألقيت عن الرواج ، والذهب والفضة غير المنسكوكن .

الثاني : أن يكون النظر فيها إلى الهيئة والصورة بالأصالة ، وإلى المادة والهيولى بالتبع ، لكون الأوصاف معدودة من الصور النوعية في نظر العرف ، وذلك كالاشكال التي يكون عليها مدار التسمية والعنوان في الخارج ، كما في الكأس والكوز ونحوهما مع أن موادها من جنس واحد ، ومن هذا القبيل الفرش والثوب ونحوهما .

أما القسم الاول : فالمالية فيها من ناحية المواد ، لأن أوصافها خارجة عن حدود الرثبات التي هي من عل ثبوت المالية في المرغوب فيه .

أما القسم الثاني : فالمالية فيها لخصوص الهيئات ، لخروج موادها عن حريم المالية وسدورها ، لكونها إما مرغوبا عنها كالتقود الرائجة المضروبة من القراطيس ، او مفقولا عنها في مال الهيئة للتبعية والاندكاك ، ومن هنا اتضح ان المالية إنما تقوم بمواد الاشياء ، إما للرغبة فيها انفسها ، وإما للميل إلى هيئاتها ، وإما للاشتياق اليها معاً ، ولا تضر بذلك استئثار الماداة عن هيئة ما كما لا يخفى .

ونداضح : ان المراد بالصورة النوعية هنا هي العرفية دون العقلية المبحوث عنها في طبيعيات الفلسفة ، وان بينها عمومها من وجه ، إذ قد يكون الوصف من الصور النوعية العرفية مع كونه في نظر العقل من الاعراض ، كالرجولة والانوثة ، فانها وإن كما معرضين للانسان ، إلا انها في نظر العرف من الصور النوعية ، فالعبد والامة نوعان في نظر العرف وإن كانا بالنظر الدقيق صنفين من طبيعة واحدة . وقد ينعكس الامر ، فيكون ماهو من الصور النوعية في نظر العقل من الاعراض في نظر العرف ، وذلك كالبوابين المنسوج احداهما من الحرير والآخر من الفتاز ، فانها عند العقل ماهيتان متباثنتان ، وفي نظر العرف

— الزعفراني في الفضائل . والخطيب الخارزمي في أربعيته في تفسير قوله تعالى : (ورفعه) مكنياً عليها) أنه نزل في طهود علي «ع» على ظهر النبي (ص) لقلع الصنم .

حقيقة واحدة لا تعدد فيها ، وقد يجتمعان كالأقراشين المنسوجين بنسيج واحد ومن جاس واحد ، والكأسين المصوغين بصياغة واحدة ، ومن فلز واحد .

وإذا عرفت ماتلوناه عليك نقول : الملحوظ استقلالاً في بيع الصليب والصنم إن كانت هي الهيئات العارية عن المواد - إما لعدم ماليتها كالمصنوع من الخبز ، أو لكونها مغفولاً عنها - فلا شبهة في حرمة بيعها وضعا وتكليفاً ، لوقوع البيع في معرض الإضرار ولتحض المبيع في جهة الفساد ، وانحطاطه عن المالية لحرمة الانتفاع بها بالهيئة الوثنية ، ولذا وجب إنلافها .

وان كان الملحوظ في بيعها هي المواد مجردة عن الصورة الوثنية إلا بالعاط التجبي غير المقصود فلا إشكال في صحة بيعها ، لآية التجارة وسائر العمومات ، لأن البيع والمبيع لم يتصفا بجهة من الجهات المفضضة المنهي عنها .

وإن كان المقصود من البيع هي المواد والهيئة معاً - كما إذا كانا مصنوعين من الجواهر النفيسة أو الأشياء الثمينة - فلا إشكال في حرمة البيع وضعا وتكليفاً كالصورة الأولى ، لعموم أدلة المنع عن البيع لهذا الغرض أيضاً .

لا يقال : إذا كان كل من الهيئة والمادة ملحوظاً في البيع كان المورد من صغريات بيع ما يملك وما لا يملك ، كبيع الخل مع الخمر ، وبيع الشاة مع الخنزير في صفقة واحدة ، وحكم ذلك أن ينقسط الثمن عليها ، وسيأتي ، ويثبت للمشتري خيار تخلف الشرط لفوات الانقضاء ، وعلى ذلك فلا وجه للحكم بالبطلان .

فإنه يقال : إن الانحلال والتقسيم وإن كانا بحسب الكبرى موافقين للتحقيق ، إلا أن الإشكال في صحة الصغرى ، لأن الهيئة الوثنية في الصليب والصنم كالصورة النجمية للعادة في نظر العرف ، فلا تكونان في الخارج إلا شيئاً واحداً ، فلا موضع هنا للانحلال والتقسيم ، كما لموضع لهما في المادة والصورة العقليتين عند التخلف بأن يحكم بالرجعة في المادة السيالة المسماة بالهيولى الأولى ، لأنها محفوظة في جميع الأشياء وإن تبادلت عليها الصور وبالبطلان في الهيئة ، لأن المقصود منها غير واقع ، والواقع منها غير مقصود ، ويتبع ذلك تقسيط الثمن عليها بالنسبة .

ووجه الفساد أن المادة والهيئة ليستا من الأجزاء الخارجية لكي تنحل المعاملة الواحدة إلى معاملات متكررة حسب تكثر أجزاء المبيع ، فالمعاملة عليها واحدة لاتحاد متعلقها خارجاً والكثرة إنما هي تحليلية عقلية : ولازم ذلك أن المعاملة إذا بطلت في جزء بطلت في الجميع فلا منشأ للانحلال والتقسيم ، ولا فرق في ذلك بين أن تكون الصورة عقلية أو عرفية .

لا يقال : ان بيع المادة مع قصد الصورة الوثنية وان كان موجبا للبطلان إلا أن اشتراط إعدام الهيئة وفنائها يوجب صحة البيع وترتب الأثر عليه ، لجواز الانتفاع بأجزائها بعد الكسر ، لأنها ليست بأصنام .

فانه يقال : اذا تحقق موضوع الحرمة وترتب عليه الحكم لم يؤثر هذا الاشتراط في الجواز ، لان الشيء لا يتقلب عما هو عليه .

ثم لا يخفى : أنه لو انصف شيء من آلات الصنایع كالمكائن ونحوها بصورة الوثنية لكان داخلا في الأعيان ذات المنافع المحللة والحرمة ، وسيأتي الكلام عليها ، ولوقلنا : يجوز بيعها باعتبار منافعها المحللة فانما هو فيما اذا أوجبت هذه المنافع مالميتها مع قطع النظر عن المنافع الأخرى المحرمة وعن لحاظ الجهة الوثنية ، وإلا فلا وجه لتوهم جواز البيع .

قوله : (لو أتلغ الغاصب لهذه الامور ضمن موادها) . أقول : قد عرفت أنه يجب إعدام الصورة الوثنية ، وعليه فان كانت لأعضائها المكسورة قيمة كما اذا كانت مصوغة من الذهب أو الفضة فلا يجوز إتلافها بموادها ، بل يجب إتلافها بهيئتها فقط ، ولو اتلفت بموادها ضمنها المتلف لما اكها ، إلا أن يتوقف إتلاف الهيئة على إتلاف المادة . وان لم تكن لرضاها قيمة فلا مانع من إتلاف المادة ايضا مع الهيئة .

لا يقال : إن توقف إتلاف الهيئة على إتلاف المادة لا ينافي ضمان المادة اذا كانت لها قيمة ، كما أن جواز أكل طعام الغير بدون إذنه في المجاعة والخمضة لا ينافي ضمان ذلك الطعام . فانه يقال : الفرق واضح بين المقامين ، إذ الباعث الى أكل طعام الغير في الخمضة إنما هو الاضطرار الموجب لإذن الشارع في ذلك ، وأما هياكل العبادة فان الباعث الى إتلافها ليس إلا خصوص أمر الشارع بالإتلاف فلا يستتبع ضمانا .

حرمة بيع آلات القمار

قوله : (ومنها آلات القمار) . أقول : قد انفقت كلمات الأصحاب على حرمة بيع آلات القمار ، بل في المستند (١) دعوى الاجماع عليها محققا بعد أن نفي عنها الخلاف أولا . ثم إن مورد البحث هنا - سواء كان من حيث حرمة البيع أم من حيث وجوب الإتلاف - ما يكون معدا للمقامرة والمراهنة كالنرد والشطرنج . ونحوهما مما يعد آلة قمار بالحمل الشائع ، وإلا فلا وجه لحرمة بيعه وإن انفقت المقامرة به في بعض الأحيان ، كالجوز والبيض ونحوهما ، كما لا يجوز إتلافه ، لكونه تصرفا في مال الغير بغير إذن منه ، ولا من الشارع ،

حرمة بيع آلات القمار

١٥٣

نعم يجب نهي المقامر عن ذلك عن المقامرة اذا اجتمعت فيه شرائط النهي عن المنكر .
ويظهر حكم هذه المسألة مما أسسناه في المسألة السابقة من الضابطة الكلية في حرمة بيع ما قصدت منه الجهة المحرمة ، فلا يحتاج الى التكرار . على أن حرمة البيع هنا قد دلت عليها جملة من الأخبار (١) منها رواية أبي الجارود الدالة على حرمة بيع آلات القمار ، وحرمة الانتفاع بها . ومنها قوله «ع» في رواية أبي بصير : (بيع الشطرنج حرام وأكل ثمنه سحت) ومنها ما في حديث المناهي : (نهى رسول الله (ص) عن بيع النرد) . ومورد الخبرين الآخرين وإن كان خصوص بعض الآلات ، ولكن يتم المقصود بعدم القول بالفصل بين آلات القمار

(١) في ج ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به .
وفي ج ١٦ البحار باب حرمة بيع الشطرنج ، وج ٢٣ كتاب السبق : عن علي بن إبراهيم في تفسيره عن أبي الجارود عن أبي جعفر «ع» في قول الله عز وجل : (إنما الخمر والميسر) وأما الخمر فكل مسكر من الشراب ، الى أن قال : وأما الميسر فالنرد والشطرنج وكل قمار ميسر وأما الانصاب فالأوتان التي كانت تعبدها المشركون وأما الازلام فالأقداح التي كانت تستقسم بها المشركون من العرب في الجاهلية كل هذا يبيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم وهو رجس من عمل الشيطان وقرن الله الخمر والميسر مع الأوتان . ضعيفة لابي الجارود وهو زياد بن منذر يكتن بأبي النجم أيضا .
وفي ج ١ رجال المامقاني ص ٤٥٩ في رواية أبي بصير عن الصادق «ع» إنه من الكذابين والمكذابين والكفار ثم لمن عليهم ، وهو زبيدي المذهب ، وكان أعمى القلب والبصر ، ويسمى سرحون وهو من أسماء الشيطان .

وفي ج ٢ ثل باب ١٣١ تحريم الحضور عند اللاعب بالشطرنج وتأليه من أبواب ما يكتسب به . محمد بن ادریس في آخر السرائر نقلا عن جامع البرنظي عن أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : بيع الشطرنج حرام وأكل ثمنه سحت واتخاذها كفر واللعب بها شرك والسلام على اللاهي بها معصية وكبيرة موبقة . صحيحة .

وعن الصدوق بإسناده عن الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه عليهم السلام في المناهي قال : ونهى رسول الله (ص) عن بيع النرد .

وفي ج ١٦ البحار باب حرمة بيع الشطرنج . أضاف اليه الشطرنج .
وفي ج ٣ المستدرک في الفائدة الخامسة من الخاتمة في شرح مشيخة الفقيه ص ٦٠٧ فالخبر ضعيف على المشهور لجهالة بعض رواه ولكن تلوح من متنه آثار الصدوق وليس فيه من آثار الوضع علامة والله العالم .

المعدة لذلك . ثم انه قد ورد في جملة من أحاديث العامة (١) الا أنه يكسر الزد وإجرائها . فتدل على حرمة بيعها ، لأن ما لا يجوز الانتفاع به لا يجوز بيعه عندهم . وقد تقدم ذلك في البحث عن جواز الانتفاع بالنجس ، وسيأتي التعرض له في المسألة الآتية .

قوله : (وفي المسالك إنه لو كان لمكسورها قيمة) . أقول : قال في التذكرة (٢) : (ما أسقط الشارع منفعتة لانتفع له فيحرم بيعه ، كآلات الملاهي وهياكل العبادة المبتدعة ، كالصليب والصنم ، وآلات القمار ، كالزد والشطرنج إن كان رضاها لا يعد مالا ، وبه قال الشافعي ، وإن عد مالا فلا قوى عندي الجواز مع زوال الصفة المحرمة) . وذكر المصنف : (إن أراد بزوال الصفة زوال الهيئة فلا ينبغي الاشكال في الجواز ، ولا ينبغي جملة محلل للخلاف بين العلامة والاكثر) . وفي حاشية السيد : (لعله أراد بزوال الصفة عدم مقاهرة الناس به وتزكيم له بحيث خرج عن كونه آلة القمار وإن كانت الهيئة باقية) . ويرد على التوجيهين : أن ظاهر عبارة العلامة أن الحرمة الفعلية لبيع الامور المذكورة تدور مدار عدم صدق المالية على اكسارها ، وتوجيهها بما ذكره المصنف أو بما ذكره السيد رحمها الله بعيد عن مساق كلامه جداً ، نعم يحتمل وقوع التحريف في كلامه بالتقديم والتأخير : بأن تكون العبارة (وإن عد مالا مع زوال الصفة المحرمة فلا قوى عندي الجواز) فيكون ملخص كلامه جواز البيع اذا كانت المادة من الاموال . أو بوجه بتقدير المضاف بين كلمة مع وكلمة زوال : بأن يكون التقدير (فلا قوى عندي الجواز مع اشتراط زوال الصفة المحرمة) . وكيف كان فهو أعرف بمرامه ، ولا ندري ما الذي فهم منه المسالك حتى استحسنته .

قوله : (ثم إن المراد بالقمار مطلق المراهنة بعوض) . أقول : في مجمع البحرين : أصل القمار الرهن على اللعب بشيء ، وربما اطلق على اللعب بالخماتم والجوز ، وسيأتي التعرض للحقيقة القمار والميسر والازلام ، والتعرض لبيان أن المحرم هو مطلق المراهنة والمغالبة أو المغالبة مع العوض في مسألة حرمة القمار .

حرمه بيع آلات الملاهي

قوله : (ومنها آلات اللهو على اختلاف أصنافها) . أقول : اتفق فقهاؤنا بل الفقهاء .

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٦ .

(٢) ج ١ ص ٤ من البيع .

كافة ظاهراً (١) على حرمة بيع آلات الملاهي وضماً وتكليفاً، بل في المستند (٢) دعوى الإجماع على ذلك محققاً .

وقد يستدل على ذلك بالروايات العامة المتقدمة في أول الكتاب ولكنه فاسد لما فيها من ضعف السند والدلالة، وظهورها في الحرمة التكليفية كما عرفت .

والذي ينبغي أن يقال : أن الروايات (٣) قد تواترت من طرقنا ومن طرق العامة على حرمة الانتفاع بآلة اللهو في الملاهي والمعارف، وأن الاشتغال بها والاستماع اليها من الكبار الموبقة والجرائم المهلكة، وأن ضربها ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء الحظرة، ويتسلط عليه شيطان يترغ منه الحياء، وأنه من عمل قوم لوط، وفي سنن البيهقي : يخسف الله بهم الأرض ويجعل منهم القردة والخنازير، بل من الوظائف اللازمة كسرهما وإتلافهما حسب المادة الفساد، وليس في ذلك ضمان بالضرورة، وفي بعض أحاديث العامة (٤) أن رجلاً كسر طنبوراً لرجل فرفعه إلى شريح فلم يضمنه .

إذن فالمسألة من صغريات الضابطة الكلية التي ذكرناها في البحث عن حرمة بيع هياكل العبادة المبتدعة، وعليه فالحق هو حرمة بيع آلات اللهو وضماً وتكليفاً، على أنه وزد في الحديث (٥) ما يدل على حرمة بيع آلات الملاهي وشرائها . وحرمة ثمنها والتجارة فيها .

(١) في ج ٥ شرح فتح القدير : إذا كان أحد العوضين أو كلاهما محرماً فالبيع فاسد . وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٦٦٦ عن الشافعية : أن من شرائط المعقود عليه إن يكون منتفعاً به شرعاً . وفي ص ١٦٧ عن الحنفية : لا ينعقد بيع كل ما لا يباح الانتفاع به شرعاً . وفي ص ١٦٨ عن المالكية : من شرائط المعقود عليه أن يكون منتفعاً به شرعاً فلا يصح بيع آلة اللهو . وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٥ : تحرم إجارة آلات الطرب وثمنها .

أقول : لأشبهة في ظهور كلمات هؤلاء، بل صراحة بعضها في حرمة بيع آلات الملاهي فإن الانتفاع بها حرام في الشريعة المقدسة بالاتفاق، ولا ينافي ذلك لما سيأتي في البحث عن حرمة الغناء من ذهاب العامة إلى جواز الغناء في نفسه .

(٢) راجع ج ٢ ص ٣٣٥ . (٣) ستعرض لهذه الأخبار المنقولة من الفريقين في البحث عن حرمة الغناء . (٤) راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٠١ .

(٥) في ج ٢ المستدرک ص ٤٥٨ الشيخ أبو الفتوح في تفسيره عن أبي أمامة عن رسول الله (ص) أنه قال : إن الله بعثني هدى ورحمة للعالمين، وأمرني أن أمحو المزامير والمعارف واللاتبار والاثوان وامور الجاهلية، إلى أن قال : إن آلات المزامير شرؤها وبيعها وثمنها والتجارة بها حرام مرسلة .

ولكنه ضعيف السند .

لا يخفى : أن موضوع الحرمة هنا هي آلة الله ، وقد حقق في محله أن المضاف إليه خارج عن حدود المضاف ، فلا يعد جزء له ، إلا أنه داخل فيه بنحو الاشتراط والتقييد ، وحيث إن معرفة الحكم فرع معرفة الموضوع بقيوده وشؤونه فلا بد هنا من العلم بحقيقة الله ، وسيأتي التعرض له في محله ، ومن أوضح مصاديقه ما هو مرسوم اليوم من تفني أهل الفسوق ولهوم بالراديات وغيرها من آلات الملاهي .

حكم بيع آنية الذهب والفضة

قوله : (ومنها أواني الذهب والفضة) . أقول : مفهوم الأناء أمر معلوم لكونه من المفاهيم العرفية ، وهو ما يكون معداً للأكل والشرب ، جمعه آنية وأوان ، والظرف أعم منه ، وبجمل القول هنا أن النهي عن آنية الذهب والفضة إن كان مختصاً بالأكل أو الشرب فيها ، وكانت محرمة الاستعمال في خصوصها ، كما انفق عليه الفقهاء كافة (١) واستفاضت الروايات بينهم من الفريقين (٢) فلا شبهة في جواز بيعها لسائر الجهات المحللة ، ومنها اقتنائها لأغراض الاستعمالات وأقسام التزيينات غير الأكل والشرب فيها ، وهكذا الحكم لو كان المستفاد من الروايات هو حرمة استعمالها على وجه الإطلاق ، كما ادعى عليه الإجماع أيضاً . وذكر النهي عنه في بعض الأحاديث (٣) إذ لا يعم ذلك مثل التزين لعدم صدق الاستعمال عليه ، فيجوز بيعها لذلك .

وإن كان المستفاد حرمة جميع منافعها وجميع أنحاء التقلب والتصرف فيها حتى التزين

(١) قال صاحب الجواهر في أواخر كتاب الطهارة : لا يجوز الأكل والشرب في آنية من ذهب أو فضة إجماعاً منا . وعلى هذا النهج كثير من الأصحاب وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ١٦ : فيحرم اتخاذ الآنية من الذهب والفضة فلا يحل لرجل أو امرأة أن يأكل أو يشرب فيها ، وكذلك لا يحل الطيب منها أو الإدهان أو غير ذلك ، وكما يحرم استعمالها يحرم اقتنائها بدون استعمال . وغير ذلك من كلمات العامة

(٢) راجع ج ٢ ص ١٨٧ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠٥ ، وج ١١ الوافي ص ٧٥ وج ١ ثل باب ٦٥ عدم جواز استعمال أواني الذهب والفضة من أبواب النجاسات ، وج ١ المستدرك ص ١٦٦ ، وج ١٤ البحار ص ٩٢٣ إلى ص ٩٢٥ ، وج ١ سنن البيهقي ص ١٧ (٣) في ج ١ المستدرك ص ١٦٦ عن رسول الله (ص) نهى عن استعمال أواني الذهب والفضة . مرسله .

بها فلا ريب في حرمة المعاوضة عليها مطلقاً ، لكونها مما يجبيء منها الفساد محضاً ، وتكون من صفريات الكبرى المتقدمة في البحث عن حرمة بيع هياكل العبادة المبتدعة .
وقد استدل على هذا الاحتمال الأخير بقوله «ع» (١) : (آنية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون) . وفيه مضافاً الى ضعف السند في الرواية ، أنها ناظرة الى الجهة الاخلاقية فلا تكون مدركا في الاحكام الشرعية ، وتفصيل الكلام في كتاب الطهارة .

حكم بيع الدراهم المغشوشة

قوله : (ومنها الدراهم الخارجة المعمولة لأجل غش الناس) . أقول : لاشبهة في حرمة غش المؤمن في البيع والشراء وضعاً وتكليفاً ، وسنذكر ذلك عند التعرض لحرمة الغش ، وإنما الكلام هنا يقع في ناحيتين : الاولى جواز الانتفاع بها في التزين وفي دفعه الى العشار في المكوس والكارك ، وإلى الظالم ، وعدم جوازه . الثاني جواز المعاوضة عليها وعدم جوازها أما الناحية الاولى فقد استدل على الحرمة بروايات : «نما مافي رواية الجعفي (٢) من الامر بكسر الدرهم المغشوش ، فإنه لا يحل بيعه ولا انفاقه .

وفيه أن الامر فيها ليس تكليفاً ليجب كسره ، ويحرم تركه ، بل هو إرشاد الى عدم صحة المعاوضة عليها ، وعدم جواز أداء الحقوق الواجبة منها ، ويدل على ذلك من الرواية تعليل الامام «ع» الامر بالكسر بأنه لا يحل بيعه ولا إنفاقه ، إذ من البديهي أن الصد عن

(١) في الباب ٦٥ المذكور من ثل من طريق الكافي والحاسن عن موسى بن بكر عن أبي الحسن «ع» قال : آنية الذهب والفضة الخ . ولكن مافي الكافي ضعيف لسهل وما في المحاسن ضعيف لعبد الله بن المغيرة .

(٢) في ج ٢ التهذيب باب بيع الواحد بالاثنتين ص ١٤٨ ، وج ١٠ الوافي باب ١٠١ انفاق الدراهم ص ٨٨ ، وج ٢ ثل باب ١٠ جواز انفاق الدراهم المغشوشة من أبواب الصرف عن الفضل بن عمر الجعفي قال : كنت عند أبي عبد الله «ع» فألقى بين يديه دراهم فألقى إلي درهما منها فقال : أيش هذا ؟ فقلت : ستوق ، فقال : وما الستوق ؟ فقلت : طبقتين فضة وطبقة من نحاس وطبقة من فضة ، فقال : اكسرها فإنه لا يحل بيع هذا ولا انفاقه . ضعيفة لعلي بن الحسن الصيرفي .

قال في الوافي : الستوق بالضم والفتح معاً ، وتشديد التاء ، وتستوق بضم التاء الزيف ، البهرج الملبس بالفضة طبقتين فضة . الصواب طبقة من فضة ، وكأنه مما صحفه النساخ ، وحمل منع انفاقه في التهذيبين على ما إذا لم يبين أنه كذلك ، فيظن الآخذ أنه جيد .

عن بيعه وإتفاقه في الخارج لا ينحصر في الكسر بل يحصل بغيره أيضا .
ومنها ما في رواية موسى بن بكر (١) من أن الإمام «ع» قطع الدينار المغشوش
بنصفين وأمره بالقائه في البالوعة حتى لا يباع ما فيه غش ، إذ لو جاز الانتفاع به في وجد لا
قطعه بنصفين .

وفيه أولا: أن الرواية ضعيفة السند ، وغير منجزة بشيء . وثانياً : أن فعله «ع» وإن
كان حجة كسائر الامارات الشرعية كما حقق في محله ، إلا أن ذلك فيما تكون وجهة الفعل
معلومة ، وعليه فلا يستفاد من الرواية أكثر من الجواز الشرعي ، ويكون ووداها الارشاد
الى عدم نفوذ المعاملة عليه ، لوجود الغش فيه ، والشاهد على ذلك من الرواية قوله «ع» :
(حتى لا يباع شيء فيه غش) . بل الظاهر أنه كان غشاً محضاً ، وإلا لما أمر الإمام «ع»
بالقائه في البالوعة ، لكون هذا الفعل من أعلى مراتب الإسراف والتبذير . ومن هنا ظهر
ما في رواية دعائم الاسلام (٢) من حكمه «ع» بقطع الدرهم المغشوش .
وأما الناحية الثانية فتوضيح الكلام فيها أن الدرهم المغشوشة حالتين ، الاولى : أن
تكون رائجة بين الناس حتى مع العلم بالغش ، كالدرهم الرائجة في زماننا . والثانية : أن
لا تكون رائجة بينهم .

أما الصورة الاولى فلا شبهة في جواز المعاوضة على الدرهم المذكورة ، لأن الفرض
الاصيل منها أعني الرواج غير تابع لخلوص المواد ونقاها من الغش ، بل هو تابع لاعتبار
سلطان الوقت لها ، وجريان القانون الحكومي عليه من غير فرق بين اغتشاف المادة وخلوصها
نعم اذا سقطت عن الاعتبار فلا تجوز المعاوضة عليها من دون إعلام ..

وأما الصورة الثانية فإن المعاوضة قد تقع على الدرهم الكلي ثم يدفع البائع الدرهم المغشوش
عند الإقباض ، وقد تقع على شخص الدرهم الخارجي المغشوش ، فعلى الاول لا وجه
للبطالان أيضا ، ولا خيار للمشتري ، بل يجبر البائع على التبديل ، فإن حصل التبديل فيها ،

(١) في ج ١ ك باب ٦١ الغش من المعيشة ص ٣٧٤ ، وج ٢ التهذيب ص ١٣٢ ، وج
١٠ الوافي ص ٦٣ ، وج ٢ كل باب ١١٥ تحريم الغش بما يخفى مما يكتسب به ، عن موسى
ابن بكر قال : كئنا عند أبي الحسن «ع» فإذا دنائره مصبوبة بين يديه فنظر الى دينار فأخذه
بيده ثم قطعه بنصفين ثم قال لي : ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش . ضعيفة للإرسال
وللحسن بن علي بن أبي عثمان .

(٢) في ج ٢ المستدرک ص ٤٨١ ، دعائم الاسلام عن أبي عبد الله «ع» قال في الستوق
وهو المطبق عليه الفضة وداخل نحاس : يقطع ولا يحمل أن يتنقى . مرسلة .

وإلا كان للمشتري الخيار .

وعلى الثاني فقد يكون المتعاملان كلاهما عالمان بالفسخ ، وقد يكونان جاهلين به ، وقد يكونان مختلفين ، أما الصورة الأولى فلا ريب في إباحة البيع تكليفاً ونفوذه وضعاً للمعاملات . ودعوى أن الفسخ مانع عن صحة البيع للأخبار المتظاهرة الآتية في البحث عن حرمة الفسخ دعوى جزائية ، ضرورة خروج هذه الصورة عن موردها خروجاً تخصصياً ، إذ الفسخ إنما يتقوم بعلم الفار وجهل المغرور ، وقد غرضنا علم المتبايعين بالحال ، والتسكك لذلك بجوابي الجعفي وموسى بن بكر المتقدمين بدعوى ظهورها في حرمة بيع الدرام والدنانير المفسوشة يوم قسدها . الروايتين وإن كانتا ظاهرتين في ذلك ، ولكن يجب حملها على الكراهة لصراحة مدلل من الروايات (١) على جواز البيع مع علم المتبايعين بالحال . وأما للصورة الثانية فالتحقيق فيها أن الكلام تارة يقع في الجريمة التكليفية ، وأخرى في الجريمة الوضعية ، أما الجريمة التكليفية فبنية جزماً ، لفقد موضوعها (وهو الفسخ) . مع جهل المتبايعين .

وأما الجريمة الوضعية بمعنى عدم نفوذ البيع فتوضيح الحال فيها يتوقف على مقدمة قد أوضحناها في البحث عن بيع هياكل العبادة ، وتعرض المصنف لها في خيار تخلف الشرط ، ولا بأس هنا بالإشارة إليها إجمالاً ، وملخصها : أن القيود في البيع - سواء كانت من قبيل الأوصاف أو الشروط - إما صور نوعية عرفية ، أو جهات كالمية .

فإن كانت من القبيل الأول فلا ريب في بطلان البيع مع التخلف ، كما إذا اشترى جارية على أنها شابة جميلة . فظهرت عبداً شائناً كرهه الوجه ، أو اشترى صندوقاً فظهر أنه طبل . ووجه البطلان أن ما جرى عليه العقد غير واقع ، وما هو واقع لم يجر عليه العقد ، فإن ما تعلقت به المعاملة وإن اتحد في الحقيقة مع ما تسلمه المشتري ، إلا أنها في نظر العرف

(١) في ج ٢ التهذيب ص ١٤٨ ، وج ١٠ الوافي ج ١ : اتفاق الدرام المحمول عليها ص ٨٧ . و ص ٨٨ ، وج ٢ كل باب : جواز اتفاق الدرام المفسوش مما يكتسب به عن محمد بن مسلم قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : الرجل يعمل الدرام يحمل عليها النحاس أو غيره ثم يبيعها ؟ قال : إذا بين ذلك فلا بأس . صحيحة .

التهذيب عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن الحجاج قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : اشترى الشيء بالدرام فاعطى الناقص الحبة والجبتين ؟ قال : لا حتى تبينه ، الحديث . قال المحدث النوري في خاتمة المستدرک ص ٧٤٢ عند التعرض لمشيخة التهذيب : (وبإلى محمد بن أبي عمير ثلاث طرق حسنة في المشيخة وست) وعليه فالرواية المذكورة حسنة .

حكم بيع الدرام المغشوشة

متباينان ، ولا يتقسط الثمن على المادة والهيئة ، لتبطل المعاملة فيما قابل الهيئة ، وتنفذ فيما قابل المادة ، كما يتجزأ فيما إذا باع ما يملك وما لا يملك صفقة واحدة ، كالشاة مع الخنزير ، وذلك لما عرفت من فساد الانحلال والتقسيم فيما إذا كانت الكثرة تحليلية عقلية .

وإن كانت من القبيل الثاني فلا وجه للبطلان ، بل يثبت خيار تخلف الشرط ، كما إذا باع عبداً على أنه كاتب فبان أنه غير كاتب أو باع كبشاً فظهر أنه نعجة . والوجه في ذلك هو أن العائن ليس إلا من الاوصاف الكالية ، فلا يوجب تخلفه إلا الخيار .

ففي المقام إذا باع درهما على أنه مسكوك بسكة السلطان فبان أنه مسكوك بسكة التاجر بطل البيع ، لكون الاختلاف بينهما من الاختلاف في الصور النوعية . وأما لو باع درهماً على أنه طازج فبان أنه عتيق فإن البيع صحيح ، وإنما يثبت للمشتري خيار تخلف الشرط . ومن هنا ظهر ما في كلام المصنف من الوهن حيث أثبت خيار التدليس مع تفاوت السكة ، ووجه الوهن هو أن الملحوظ إن كان هي المادة المجردة فلا بطلان ولا خيار ، وإن كان هي مع الهيئة أو الهيئة المحضة فلا مناص عن البطلان ، نعم لو كان الملحوظ هي المادة المجردة ، وكان التفاوت بكثرة الخليط وقتله لثبت خيار العيب ، إلا أنه غير مفروض المصنف . وأما الصورة الثالثة فتارة يفرض علم البائع بالغش دون المشتري وأخرى بالعكس ، أما الأولى فهو من أوضح مصاديق الغش في المعاملة ، ويجري فيه جميع ما ذكرناه في الصورة الثانية ، وأما الثانية فلا مانع من نفوذ البيع فيه وضماً وإباحته تكليفاً للعمومات ونوم أن الغش مانع عن النفوذ مندفع بما ذكرناه من تقوم به علم البائع وجهل المشتري ، والمفروض عكسه .

قوله : (وهذا بخلاف ما تقدم من الآلات) . أقول : أراد بذلك إبداء الفرق بين بيع آلات اللهو والقمار وبيع الدرام المغشوشة ، بدعوى استحالة صحته في الآلات ، لأن المادة والهيئة اجزاء تحليلية عقلية فلا تقابل المادة بجزء من الثمن والهيئة بجزء آخر منه ، ليحكم بصحة البيع في المادة وبفساده في الهيئة ، بل إذا بطل في جزء بطل في الجميع وإذا صح في جزء صح في الجميع ، والتقسيم إنما يكون في الاجزاء الخارجية كتقسيم الثمن على الغل والخمر إذا بيعا صفقة واحدة ، وهذا بخلاف الدرام المغشوشة لنفوذ المعاملة فيها مع الخيار إلا إذا وقع عنوان المعاوضة على الدرام المنصرف إطلاقه إلى المسكوك بسكة السلطان فإن البيع حينئذ يبطل إذا بان الخلاف .

وفيه ان التزامه بالانحلال والتقسيم في الاجزاء الخارجية إذا ظهر الخلاف ، وعدم التزامه بها في آلات اللهو والقمار وسائر ما كان التعدد فيه بالتحليل العقلي متين ومن البوضوح

يمكن ، إلا أن الحال في الدراهم أيضاً كذلك ، فإذا كان الاختلاف من جهة السكة لا يمكن التصحيح من جهة المادة والباطال من جهة الهيئة ، وأما الصورة الأخرى التي يصح البيع فيها مع الخيار أو مع عدمه فلا جامع بينها وبين آلات القمار ليحتاج إلى إبداء الفارق بينها ، ومن المحتمل أن هذه العبارة قد حررها النساخ في غير موضعها اشتقاً والله العالم .

قوله : (وهذا الكلام مطرد في كل قيد فاسد) . أقول : الشروط سواء كانت صحيحة أم فاسدة لا تقابل بجزء من الثمن كما سيأتي بيان ذلك في بابها ، وعليه فتخلفها لا يوجب إلا الخيار حتى على مسلك المصنف ، ودعوى الخصوصية في المورد جزافية .

حكم بيع العنب على أن يعمل خمراً

قوله : (القسم الثاني ما يقصد منه التعاملات المنفعة المحرمة) . أقول : أراد به تقسيم ما يقصد من بيعه الحرام إلى ثلاثة أقسام ، وبيان حكم كل منها على حدة ، ومنشأ القسمة هو أن المنفعة المحرمة التي يقصدها التعاملان إما أن تكون تمام الموضوع في المعاوضة بحيث يرجع مفادها إلى بذل المال بأزاء تلك المنفعة المحرمة لا غير ، كالمعاوضة على العنب بشرط التخدير فقط ، وعلى الخشب بشرط صنعه صنماً فحسب ، وإما أن تكون بنحو الداعي إلى المعاوضة من دون اشتراط فيها كالمعاملة على العنب ليجهله خمراً من غير اشتراط لذلك في المعاوضة ، وإما أن تكون جزء الموضوع بحيث يرجع مفاد المعاوضة إلى ضم الغاية المحرمة للغاية المحللة ، وبذل المال بأزائها ، كبيع الجارية المغنية إذا لوحظ بعض الثمن بأيزاء صفة الغناء ، فهنا مسائل ثلاث . ثم إن الوجوه المذكورة جارية في الإجارة أيضاً ، بل هي تزيد على البيع بوجه رابع ، وهو أن يؤجر نفسه لفعل الحرام كالزنا والتميمة والغيبة والقتل والافتراء ، ومن هذا القبيل إجارة الجارية المغنية للتغني .

قوله : (الأولى بيع العنب على أن يعمل خمراً والخشب على أن يعمل صنماً) . أقول : ادعى في المستند (١) وفي متاجر الجواهر وغيرها عدم الخلاف بل الإجماع على جرمية الإجارة والبيع ، بل كل معاملة وتكسب للمحرّم سواء اشتراطه في العقد أم حصل اتفاق المتبايعين عليه ، كإجارة المساكن والمحمولات للخمر وركوب الظلمة وإسكانهم للظلم ، وبيع العنب والتمر وغيرها مما يتخذ منه المسكر ليعمل خمراً أو الخشب ليعمل صنماً أو برطاً ، وإلى هذا القول ذهب بعض أهل الخلاف (٢) بل هو ظاهر جميعهم ، لنصهم على حرمة الإجارة للامور

(١) راجع ج ٢ ص ٣٣٦ .

(٢) في ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٦ المالكية قالوا : بحرمة بيع الدكان لبيع فيه الخمر —

حكم بيع العنب على أن يعمل محراً

المحرمة ، وسيأتي ، ولا فرق في ذلك بين الإجارة وسائر المعاملات .
وكيف كان فالكلام يقع في ناحيتين : الأولى في جواز بيع المباح على أن يجعل حراماً
وعدم جوازه . والثانية : في بيان أقسام ما يقصد من إجارته الحرام وذكر أحكامه .
أما الناحية الأولى فالذي يمكن الاستدلال به على حرمة البيع وجوه ، الوجه الأول :
أن بيع الأشياء المباحة على أن تصرف في الحرام - كبيع العنب للتخمير ، وبيع الخشب
لجعله صنناً أو آلة لهو - إعانة على الإثم ، بل في المستند (١) إنه معاونة على الإثم المحرم
كتاباً وسنة وإجماعاً .

وفيه أولاً : أن الكبرى ممنوعة إلا في موارد خاصة ، كما سيأتي . وثانياً : أنك علمت
في بعض المباحث أن بين عنوان البيع وعنوان الإعانة على الإثم عموماً من وجه ، لتقوم
مفهوم الإعانة بالإقباض والتسليط الخارجي على العين ولو بغير عنوان البيع ، مع العلم بصرفها
في الحرام وإن كان ينطبق عنوان الإعانة على البيع في بعض الأحيان ، وعليه فلا تستلزم
حرمة الإعانة على الإثم حرمة البيع في جميع الموارد .
وثالثاً : أن حرمة المعاوضة لو سلمت لاتدل على فساد المعاملة وضماً ، لأنها حرمة
تكليفية محضة .

ورابعاً : لو قلنا : بدلالة النهي التكليفي على فساد المعاملة فإن ذلك فيما إذا كانت المعاملة
بعنوانها الأولي مورداً للنهي ، كبيع الخمر ، لابعنوانها العرضي كما في المقام . وهذا لا يتنافى
ماسلكناه في بعض المباحث ، وأشرنا إليه فيما سبق من كون النواهي في باب المعاملات إرشاداً
إلى الفساد كالنهي عن البيع الفرري ، كما أنها في أبواب الصلاة إرشاد إلى المانعية ، فإن ذلك
فيما لم تقصد المولوية التكليفية من النهي كالنهي عن بيع الخمر .

وخامساً : أن تخلف الشروط الصحيحة إنما يوجب الخيار للمشتري ، لأن الشروط
لا تقابل بجزء من الثمن ، وقد حققناه في محله ، والتزم به المصنف في باب الشروط ، ومن
الواضح أن الشروط الفاسدة لاتزيد على الصحيحة في ذلك ، فلا يسري فساد الشرط إلى العقد
ودعوى امتياز المورد عن بقية الشروط الفاسدة موهونة جداً .

ولو سلمنا أن للشروط حصة من الثمن فيقسم عليها وعلى الشروط قائماً هو في الشروط
التي تجعل على البائع : كأن يشترط المشتري عليه في ضمن العقد خياطة ثوبه أو بناء داره
أو نجارة باب ونحوها مما يوجب زيادة الثمن . وأما الشروط التي تجعل على المشتري : كأن

— ونحوها مما يفسد العقل أو يتخذ بيوتاً للدعارة أو محلاً للفسق أو نحو ذلك .

يشترط البائع عليه صرف المبيع في جهة خاصة سواء أكانت محرمة أم مباحة فلا تقابل بشيء من الثمن . وإذن فاشتراط البائع على المشتري صرف المبيع في الحرام لا يوجب فساد البيع حتى على القول بالتقييد .

الوجه الثاني : أن ذلك أكل للمال بالبطل فهو حرام لآية التجارة . وفيه أولاً : ما عرفته مراراً واستعرفه من أن الآية الشريفة مسوقة لبيان الضابطة الكلية في الأسباب الصحيحة والأسباب الفاسدة للمعاملات ، وأن شرائط العوضين خارجة عن حدودها . وثانياً : ما عرفته مراراً أيضاً من أن الشروط لا تقابل بجزء من الثمن يلزم من فسادها أكل المال بالبطل ، وإنما هي مجرد التزامات لا يترتب على مخالفتها إلا الخيار .

الوجه الثالث : دعوى الإجماع على الحرمة . وفيه مضافاً إلى عدم حجية الإجماع المنقول . أن دعوى الإجماع التعبدية في المقام موهونة جداً ، لا يمكن استناد المجمعين إلى الوجوه المذكورة في المسألة .

الوجه الرابع : ما ذكره في المستند (١) من كونه بنفسه فعلاً محرماً لما بينا في موضعه : أن فعل المباح بقصد التوصل به إلى الحرام محرم . وفيه أنا لو قلنا : بحرمة مقدمة الحرام فاما ذلك في المقدمات التي لا يمكن التفكيك بينها وبين ذي المقدمة بحيث لا يتمكن المكلف بعد إيجاد المقدمة عن ترك ذي المقدمة ، فيعاقب على ذلك . ومن الضروري أن بيع المباح بقصد التوصل به إلى الحرام أو بشرط صرفه فيه ليس علة لا يجزاه ، وإنما هو من الدواعي والتخلف فيها ليس بعزيز .

الرابع : ما توهم من تحول أدلة النهي على المنكر للعقار ، بدعوى أنه إذا وجب النهي عن المنكر لرفعه فإن النهي عنه لدفعه أولى بالوجوب .

وفيه أنا لو استفدنا من الأدلة وجوب النهي عن المنكر لدفعه لا يمكن الالتزام بوجوب النهي عنه لرفعه بالقجوى ، وأما العكس فلا . ولو أغمضنا عن ذلك فهو إنما يتم إذا علم البائع بأن المشتري يصرف المبيع في الحرام على حسب الاشتراط ، وإلا فلا مقتضى للوجوب ، على أن مقتضاه إنما هو مجرد التكليف ، والنهي التكليفي في المعاملات لا يقتضي الفساد .

قوله : (خبر جابر) . أقول : لا وجه لذكره في المقام إلا من جهة اتحاد حكم البيع والجاراة فيما نحن فيه ، وإلا فهو أجنبي عن البيع ، وصريح في حرمة الجارة للغاية المحرمة كما سيأتي .

حكم ما يقصد من إجارته الحرام

وأما الناحية الثانية فقد علمت أن ما يقصد من إجارته الحرام يكون على أربعة أقسام الأول - أن يكون متعلق الإجارة من الأمور المحرمة ، كأن يؤجر نفسه للعمل الحرام ، وهذا لا شبهة في حرمة من حيث الوضع والتكليف ، بل لا نعرف فيه خلافاً من الشيعة والسنة (١) إلا ما يظهر مما نسب إلى أبي حنيفة في بعض الفروع (٢) وقد عرفت في معنى حرمة البيع أن نفس أدلة المحرمات كافية في حرمة هذا القسم من الإجارة ، إذ هي تقتضي الانزجار عنها ، ومقتضى العمومات هو وجوب الوفاء بالعقد ، وهما لا يجتمعان ، ولعل المقصود من خبر جابر الآتي هو هذا القسم أيضاً .

الثاني : أن يشترط المؤجر على المستأجر أن يفتنع بالعين المستأجرة بالمنافع المحرمة من دون أن يكون أصل الإيجار للحرام ، كاستئجار الثياب والحلي والامتنعة والحياض والسيارات وسائر المحولة بشرط الانتفاع بها بالجهات المحرمة ، المشهور بيننا وبين العامة (٣) عدم جواز (١) في ج ١٦ المبسوط للسرخسي ص ٣٨ : ولا تجوز الإجارة على شيء من الفناء والنوح والزماير والطبل وشيء من اللهو ، لأنه معصية والاستئجار على المعاصي باطل ، فإن بعقد الإجارة يستحق تسليم العقود عليه شرعاً ، ولا يجوز أن يستحق على المرء فعل به يكون عاصياً شرعاً .

وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٥ المالكية قالوا : من جملة الاجارات الممتنعة الإجارة على تعليم الفناء فإنها لا تصح ، وكلما لا يباح لا يصح تأجيله ، ومن ذلك اجرة آلات الطرب . وفي ص ١٦٩ : لا يصح الاستئجار على المعاصي مثل الفناء والدوح والملاهي كاستئجار بعض الفارغين من الشبان ليقوموا بأناشيد سخيفة ويتبادلون في مجلسهم الخمر والمحرمات ، فإن استئجارها كبيرة لا يحل لمسلم أن يفعلها .

وفي ج ٧ الهداية ص ١٨٠ : ولا يجوز الاستئجار على الفناء والنوح وكذا سائر الملاهي لأنه استئجار على المعصية والمعصية لا تستحق بالعقد .

(٢) في ج ٢ أحكام القرآن للجصاص ص ١٧٨ في تسمية الله المهر أجراً دليل على صحة قول أبي حنيفة فيمن استأجر امرأة فزنا بها أنه لا حد عليه لأن الله تعالى قد سمي المهر أجراً فهو كمن قال : أمهرك كذا ، وقد روى نحوه عن عمر بن الخطاب ومثل هذا يكون نكاحاً فاسداً لأنه بغير شهود .

(٣) في ج ١٦ المبسوط للسرخسي ص ٣٨ : إذا استأجر الذي من المسلم بيتاً لبيع —

ذلك ، إلا ان الظاهر ان المسألة من صغريات الشرط الفاسد ، وبما أنك علمت إجمالاً وستعلم تفصيلاً ان فساد الشرط لا يستلزم فساد العقد ولا يسري اليه ، فلا موجب لفساد الاجارة من ناحية الشرط المذكور .

وقد يستدل على الفساد برواية جابر (١) حيث حكم الامام «ع» فيها بحرمه الاجرة في رجل آجر بيته ذيباً فيه الخمر .

وفيه مضافاً إلى ضعف السند فيها . أولاً : أنها أجنبية عن اشتراط الانتفاع بالعين المستأجرة في الحرام ، إذ لا داعي للمسلم ان يؤاجر بيته ويشترط على المستأجر ان ينتفع منها بالمنافع المحرمة ، بل موردها فرض العلم بالانتفاع المحرم من غير شرط .

وثانياً : انها محمولة على الكراهة لمعارضتها بحسنة ابن اذينة (٢) الدالة على جواز إيجار المحولة لجل الخمر والخنازير .

وجمع المصنف بينهما بأن رواية ابن اذينة محمولة على ما اذا اتفق الحمل من غير أن يؤخذ ركناً او شرطاً في العقد ، بتقريب ان خبر جابر نص فيما نحن فيه وظاهر في هذا ، وأن حسنة ابن اذينة بالعكس ، فيطرح ظاهر كل منهما بنص الآخر .

وفيه أنه قد تقدم في البحث عن بيع العذرة ان المتيقن الخارج عن مقام التخاطب من

— فيه الخمر لم يجوز . لأنه معصية فلا ينقذ العقد عليه ولا أجر له ، وعند أبي حنيفة والشافعي يجوز هذا العقد ، لعدم ورود العقد على بيع الخمر ، بل على منفعة البيت فله ان يبيع فيه شيئاً آخر .

وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٦ : إجارة الدكان لبيع فيه الخمر ونحوها مما يفسد العقل او يضر بالبدن فانها لا تصح ، ولو كذلك إجارة المنازل للدعارة والفسق .

وفي ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٢٩ وقد صرح مجد في انجام الصغير بأنه لا بأس عند أبي حنيفة ان تؤاجر بيتك ليتخذ فيه بيت نار او كنيسة او بيعه او يبيع الخمر فيه بالسواد

(١) عن جابر « وفي التهذيب صابر بدل جابر » قال : سألت ابا عبد الله «ع» عن الرجل يؤاجر بيته فيبيع فيه الخمر ؟ قال : حرام أجره . بمجولة لجابر وعلى نسخة التهذيب حسنة

فان صابر من الحسان . راجع ج ١ ص ٣٩٣ . وج ٢ التهذيب ص ١١١ . وج ١٠ الوافي ص ٢٩ . وج ٢ ثل باب ٦٨ تحريم إجارة المساكن للمحرمات مما يكتسب به .

(٢) ابن اذينة قال : كتبت إلى أبي عبد الله «ع» أسأله عن الرجل يؤاجر سفينة ودابته ممن يحمل عليها او فيها الخمر والخنازير ؟ قال : لا بأس . حسنة لابي راهيم بن هاشم . راجع

المصادر المتقدمة في رواية جابر .

الدليلين لا يصحح الجمع الدلالي بينهما ما لم يساعده شاهد من النقل والاعتبار، وإنما هو تبرعي محض .

ومن هنا اندفع مافي التهذيب من انه (إنما حرّم إجارة البيت لمن يبيع الخمر لأن بيع الخمر حرام وأجاز إجارة السفينة يحمل فيها الخمر ، لأن حملها ليس بحرام ، لأنه يجوز ان يحمل ليجعل خلاً ، وعلى هذا لاتنافي بين الخبرين) . على انه ذكر في الحسنة جواز حمل الخمر والخنازير ، وما ذكره من التوجيه في حمل الخمر لا يجري في حمل الخنازير .

وقد يتوهم عدم نفوذ الاجارة وضعاً وحرمتها تكليفاً لرواية دعائم الاسلام (١) الظاهرة فيها ، ولكنه توهم فاسد لأن هذه الرواية ضعيفة السند وغير منجزة بشيء فلا تنفي لاثبات المقصود . على انها معارضة بالحسنة المذكورة ، فتحمل على الكراهة .

ثم انه نفحوى ما ذكرناه ظهر حكم القسم الثالث والرابع ، أعني صورة العلم بترتب الحرام على الاجارة من غير ان يجعل شرطاً في العقد او داعياً اليها ، وصورة ان يكون ترتب الحرام داعياً لانشاء المعاملة . ويتضح ذلك وضوحاً من المسألة الثانية والرابعة .

قوله : (بل الاظهر فسادُه وإن لم نقل بافساد الشرط الفاسد) . اقول : قد سمعت كون المسألة من صفريات الشرط الفاسد ، ودعوى الخصوصية فيها وامتيازها عن سائر الشروط الفاسدة مجازفة .

قوله : (مع ان الجزء اقبل للتفكيك بينه وبين الجزء الآخر من الشرط والمشروط) . اقول : جواز الانحلال والتقسيم في الاجزاء الخارجية وإن كان صحيحاً كما اشرنا اليه ، وسيأتي تفصيله في بيع ما يملك وما لا يملك ، إلا انه غير صحيح في الاجزاء التحليلية العقلية فان الانحلال في ذلك باطل جزماً ، ومن ذلك يظهر ان بطلان بيع الآلات اللهوية لا يستلزم بطلان البيع فيما اذا كان الشرط : : : : : الشرط إنما جعل لازماً له . ١١٢١ فقط ، وليس للشرط حصة من الثمن ، ليقاس ببيع الآلات المحرمة .

حكم بيع الجارية المغنمية

قوله : (المسألة الثانية يحرم المعاوضة على الجارية المغنية) . اقول : محصل كلامه : ان الصفات سواء كانت محالة أم محرمة قد تكون داعية الى المعاوضة ، ولا دخل لها في المعاوضة

(١) في ج ٢ المستدرك ص ٢٣٦ س أبي عبد الله (ع) إنه قال : من اكترى دابة أو سفينة فحمل عليها المكثري محرراً أو خنازير أو ما يحرم لم يكن على صاحب الدابة شيء . وإن تعاقد على حل ذلك فله عقد فاسد والكبرى على ذلك حرام . مرسلة .

بأكثر من ذلك ، وقد تكون دخيلة في ازدياد الثمن فيها ، وقد تكون أجنبية عنها أصلاً ، أما الأول والثالث فلا ريب في صحة المعاوضة فيها ، لأن المفروض أن الصفة المحرمة لم توجب زيادة في الثمن ، وكذا الثاني لو كانت الصفة الموجبة لازدياد الثمن هي الصفة المحللة ، وأما لو كان الموجب للزيادة هي الصفة المحرمة فلا شبهة في فساد المعاوضة حينئذ ، كملاحظة صفة التغني في بيع الجارية المغنية ، والمهارة في القمار والسرقه واللهو في بيع العبد ، ووجه الفساد أن يذل شيء من الثمن بملاحظة الصفة المحرمة أكل للمال بالباطل ، وأما التفكيك بين القيد والمقيد فيحكم بصحة العقد في المقيد وبطلانه في القيد بما قابله من الثمن فتوهم فاسد ، لأن القيد أمر معنوي لا يوزع عليه شيء من المال .

أقول : تحقيق المسألة في جهتين ، الأولى : من حيث القواعد ، والثانية : من حيث الروايات . أما الجهة الأولى : فالقاعدة تقتضي صحة المعاوضة في جميع الوجوه المذكورة ، لوجهين ، الوجه الأول : أن بعض الأعمال كالخياطة ونحوها وإن صح أن تقع عليه المعاوضة وأن يقابل بالمال إذا لوحظ على نحو الاستقلال ، إلا أنه إذا لوحظ وصفاً في ضمن المعاوضة فإنه لا يقابل بشيء من الثمن ، وإن كان بذل المال بملاحظة وجودها . وعليه فحرمة الصفة لا تستلزم حرمة المعاوضة في الموصوف ، وإنما هي كالشروط الفاسدة لا توجب الإلحاح . الوجه الثاني : لو سلمنا أن الأوصاف تقابل بجزء من الثمن فإن ذلك لا يستلزم بطلان المعاملة ، إذ الحرام إنما هي الأفعال الخارجية من التغني والقمار والزنا دون القدرة عليها التي هي خارجة عن اختيار البشر .

على أنه قد ورد في الآيات والأحاديث (١) : أن قدرة الإنسان على المحرمات قد توجب كونه أعلى منزلة من الملائكة ، فإن الإنسان يحتوي على القوة القدسية التي تبعث إلى الطاعة ، والقوة الشهوية التي تبعث إلى المعصية ، فإذا ترك مقتضى الثانية وانبعث بمقتضى الأولى فقد حصل على أرقى مراتب العبودية : وهذا بخلاف الملك ، فإنه لا اختصاصه بالقوة الروحية والملكة القدسية الباعثة إلى الطاعة والرادعة عن المعصية ، ولعرائه عن القوة الأخرى الشهوية لا يعصي الله ، فيكون الإنسان الكامل أفضل من الملك ، وتفصيل الكلام في محله . وأما الجهة الثانية فقد استفاضت الروايات من الشيعة (٢)

(١) راجع ج ١٤ البحار ص ٣٥٦ — ٣٦٦ .

(٢) الوشا قال : سئل أبو الحسن الرضا «ع» عن شراء المغنية ؟ فقال : قد تكون للرجل الجارية تلهيه وما ثمنها إلا ثمن كلب وثمان الكلب سحت والسحت في النار . ضعيفة لسهل ابن زياد وغيره . —

والسنة (١) على حرمة بيع الجوار المغنيات ، وكون ثمنهن سحتاً كسمن الكلب ، وأكثر هذه الزريبات وإن كان ضعيف السند ، ولكن في المعتبر منها غنى وكفاية .
وقد يتوهم وقوع المعارضة بينها وبين ما دل على جواز البيع والشراء للتذكير بالجنة

— محمد الطاهري عن أبي عبد الله «ع» قال : سأله رجل عن بيع الجوازي المغنيات ؟ فقال : شراؤهن وبيعهن حرام وتعلمن كفر واستماعن نفاق ، ضعيفة للطاهري وسهل غيرها .

أبو البلاد قال : أوصى إسحاق بن عمر عند وفاته بجوار له مغنيات أن يبيعن ونحمل ثمنهن إلى أبي الحسن «ع» ، قال إبراهيم : فبعت الجوازي بثلاثمائة ألف درهم وحملت الثمن إليه فقلت : إن مولى لك يقال له : إسحاق بن عمر قد أوصى عند موته ببيع جوار له مغنيات وحمل الثمن إليك وقد بعتهن وهذا الثمن ثلثمائة ألف درهم فقال : لا حاجة لي فيه إن هذا سحت وتعلمن كفر والاستماع منهن نفاق وثمان سحت . رسالة راجع ج ١ كاص ٣٦١ . وج ٢ التهذيب ص ١١٧ و ص ١١٨ . وج ١٠ الوافي ص ٣٣ . وج ٢ من باب ٤٤ تحريم بيع المغنية مما يكتسب به .

وفي الباب ٤٤ المذكور من ج ٢ ثل . وج ١٦ البحار باب ٩٩ الغناء عن قرب الاستناد عن أبي البلاد قال : قلت لأبي الحسن الأول «ع» : جعلت فداك إن رجلاً من مواليك عنده جوار مغنيات قيمتهن أربعة عشر ألف دينار وقد جعل لك ثلثها فقال : لا حاجة لي فيها إن ثمن الكلب والمغنية سحت . صحيحة . وفي هذا الباب ٤٤ من ثل عن إسحاق بن يعقوب في التوقيعات إلى أن قال «ع» : وثمان المغنية حرام . مجهولة لمحمد بن عصام الكليني .
وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣١ عن قطب الراوندي عن النبي (ص) إنه قال : لا يحل بيع المغنيات وشراؤهن وثمان حرام . رسالة .

وعن عوالي اللثالي عن النبي (ص) نهى عن بيع المغنيات وشراؤهن والتجارة فيهن وأكل ثمنهن . رسالة .

(١) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٤ عن رسول الله (ص) قال : لا تبتاعوا المغنيات ولا تشتروهن ولا تعلموهن ولا خير في تجارة فيهن وثمان حرام وفي مثل هذا الحديث نزلت (ومن الناس من يشتري لهو الحديث) الآية .

وفي ج ١٠ ص ٢٤٥ عن مجاهد في تفسير الآية هو اشتراؤه المغني والمغنية بالمال الكثير والاستماع إليه وإلى مثله من الباطل .

حكم بيع الجارية المغتنة

١٦٩

وطلب الرزق كروايحي الدينوري والصدوق (١) .

وفيه أولاً : أنها ضعيفتا السند وغير منجرتين بشيء . وثانياً : أن رواية البهيدوق خارجة عن محل الكلام أصلاً ، فإن المفروض فيها شراء الجارية التي لها صوت ، ومورد البحث هنا بيع الجارية المغتنة وبينها بون بعيد ، وأما رواية الدينوري فهي راجعة إلى البيع والشراء لطلب الرزق وتحصيله فقط لا سوى ذلك ، فلا يكون حراماً ، على أن المحرم إنما هو التغيي الجارحي ، وأما مجرد القدرة عليه فليس بحرام جزماً .

ثم الظاهر من الأخبار المانعة هو أن الجرام إنما هو بيع الجوارح المغتنة المعبدة للتبلي والتغني كالطرببات اللاتي يتخذن الرقص حرفة لهن ، ويدخلن على الرجال ، إذ من الواضح جداً أن القدرة على التغيي كالقدرة على بقية المحرمات ليست بمفوضة مالم يصدر الجرام في الجارج كما عرفت . على أن نفعها لا ينحصر بالتغني لجواز الانتفاع بها بالخدمة وغيرها .

ومع الاغضاء عن جميع ذلك أن بيعها بقصد الجهة المحرمة لا يكون سبباً لوقوع الجرام ، لبقاء المشتري بعيداً على اختياره في أن ينتفع بها بالمنافع المحرمة إن شاء أو بالمنافع المباحة ، وعليه فلا موجب لحرمه البيع إلا من جهة الإغانة على الإثم ، وهي بنفسها لا تصلح للمناعة قال السيد (ره) في حاشيته على المتن : (ويمكن الاستدلال بقوله «ع» في حديث تحف العقول أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد خصوصاً بقرينة تمثيله بالبيع بالربا ، وذلك لأن المبيع في بيع الربا ليس مما لا يجوز بيعه ، بل الوجه في المنع هو خصوصية قصد الربا ، ففي المقام أيضاً الجارية من حيث هي ليست مما لا يجوز بيعها ، لكن لو قصد بها الغناء يصدق أن في بيعها وجه الفساد) .

وفيه مضافاً إلى وهن الحديث من حيث السند ، أنه لا مورد للقياس ؛ لأن البيع الربوي

(١) في ج ٢ التهذيب ص ١١٩ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥٠ . وج ٢ ثل باب ٤٤ تجريم بيع المغتنة مما يكتسب به . عن عبد الله بن الحسن الدينوري قال : قلت لأبي الحسن «ع» : جعلت فداك فأشتري المغتنة أو الجارية تحسن أن تغني أريد بها الرزق لا سوى ذلك قال : اشتر وبع . مجهولة للدينوري .

أقول : في رجال المامقاني إنه لم أقف فيه إلا على رواية الشيخ في باب المكاسب من التهذيب عن البرقي عن أبي الحسن «ع» .

وفي الباب ٤٤ المذكور من ثل عن البهيدوق قال : سألت رجلاً علي بن الحسين «ع» عن شراء جارية لها صوت فقال : ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء فأما الغناء فمحظور . مرسل .

سرام لذاته ، وبيع الجارية لو كان حراماً فأنما هو حرام لأجل قصد التفني ، فالحرمة عرضية والقياس مع الفارق .

حرمة كسب المغنية

لا بأس بالإشارة إلى حكم كسب المغنية وإن لم يتعرض له المصنف . فنقول : إنه ورد في جملة من الروايات (١) عدم جواز كسب المغنية ، وأنها ملعونة ، وملعون من أكل من كسبها ، فيدل ذلك على حرمة كسبها وضماً وتكليفاً ، على أنه يكفي في الحرمة جعلين الأفعال المحرمة مورد التكبس ، كالتفني والدخول على الرجال وغيرها ، لما علمت سابقاً ، من أن أدلة صحة العقود ، ووجوب الوفاء بها مختصة بما إذا كان العمل سائغاً في نفسه ، فلا وجه لرفع اليد بها عن دليل جرمه العمل في نفسه ، نعم لو دعين لزف العرائس ، ولم يفعلن شيئاً من الأفعال المحرمة فلا بأس بكسبن ، وقد ورد ذلك في رواية أبي بصير ، وذكرناها في المامش : ومن جميع ما ذكرناه ظهر حكم الرجل المغني ايضاً .

حكم بيع العنب ممن يجعله خمرًا

قوله : (المسألة الثالثة يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرًا بقصد أن يعمله الخ) . أقول :

(١) أبو بصير قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن كسب المغنيات ؟ فقال : التي يدخل عليها الرجال حرام والتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس وهو قول الله عز وجل : (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله) . ضعيفة لعلي بن حمزة بن سالم البطائني .

وعنه عن أبي عبد الله «ع» قال : المغنية التي تزف العرائس لا بأس بكسبها . مجهولة حكم الحنات .

وعنه قال : قال أبو عبد الله «ع» : أجرة المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس وليس بالتدخين الذي يدخل عليها الرجال . صحيحة .

النصر بن قابوس قال : سمعت أبا عبد «ع» يقول : المغنية ماعونة ملعونة من أكل كسبها حسنة لاسحاق بن إبراهيم . راجع ج ١ ص ٣٦١ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٨ . وج ١٠ الوافي ص ٢٣ . وج ٢ ثل باب ٤٣ تحريم كسب المغنية مما يكتسب به . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٠ عن فقه الرضا : كسب المغنية حرام . ضعيفة . وكك عن المقنع مرسل .

قد وقع الخلاف بين الفقهاء في جواز بيع الأشياء المباحة ممن يعلم البائع انه يصرفه في الحرام وعدم جوازه ، ففي المختلف (١) : (اذا كان البائع يعلم ان المشتري يعمل الخشب صنفاً أو شيئاً من الملاهي حرم بيعه وإن لم يشترط في العقد ذلك ، لنا أنه قد اشتمل على نوع مفسدة ، فيكون محرماً ، لأنه إعانة على المنكر) . ونقل عن ابن ادريس جواز ذلك ، لأن الوزر على من يجعله كذلك ، لا على البائع ، وفصل المصنف (ره) بين ما لم يقصد منه الحرام فحكم بجواز بيعه ، وبينما يقصد منه الحرام فحكم بحرمته ، لكونه إعانة على الإثم ، فتكون محرمة بلا خلاف . وقد وقع الخلاف في ذلك بين العامة ايضاً (٢) .

أما ما ذكره المصنف (ره) من التفصيل فيرد عليه أولاً : أن مفهوم الإعانة على الإثم والعدوان كالمفهوم الإعانة على البر والتقوى أمر واقعي لا يتبدل بالقصد ، ولا يختلف بالوجوه والاعتبار .

وثانياً : لا دليل على جرمة الإعانة على الإثم ما لم يكن التسبب والتسبب في البين كما سيأتي .

ونائلاً : أنا اذا سلمنا حرمة البيع مع قصد الغاية المحرمة لصدق الإعانة على الإثم عليه فلا بد من الالتزام بحرمة البيع مع العلم بترتب الحرام ايضاً ، لصدق الإعانة على الإثم عليه ايضاً . وإن قلنا بالجواز في الثاني من جهة الاخبار المجوزة فلا بد من القول بالجواز في الاول ايضاً ، لعدم اختصاص الجواز الذي دلت عليه الاخبار بفرض عدم القصد .

ورابعاً : أنا لم نستوضح الفرق بين القسمين ، فان القصد بمعنى الارادة والاختيار يستحيل ان يتعلق بالغاية المحرمة في محل الكلام ، لأنها من فعل المشتري ، إذ هو الذي يجعل العنب خمرآ والخشب صنفاً ، فلا معنى لفرض تعلق القصد بالغاية المحرمة ، وأما القصد بمعنى

(١) ج ١ ص ١٦٥ .

(٢) في ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٢٧ أفنى بكراهة بيع العصير ممن يصير الخمر والسيف ممن يصي الله عز وجل ، وفي ج ٢٤ المبسوط للسرخسي ص ٢٦ ولا بأس ببيع العصير ممن يجعله خمرآ ، لأن العصير مشروب طاهر حلال فيجوز بيعه وأكل ثمنه ، ولا فساد في قصد البائع ، إنما الفساد في قصد المشتري ، ولا تزر وازرة وزر اخرى ، وكره ذلك ابو يوسف وعمد استحساناً ، لكونه إعانة على المعصية ، وذلك حرام .

وفي ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٢٧ ولا بأس ببيع العصير ممن يعلم انه يتخذ خمرآ ، لأن المعصية لا تقام بعينه بل بعد تغييره ، وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٥٢ عن الحنابلة كلما أفضى الى محرم فهو حرام .

حكم بيع العنب ممن يجعله خمرأ

العلم والالطاف فهو لمروص الوجود في الفسدين فلاوجه للتفصيل بينهما، نعم يمكن ان يكون الداعي الى بيع البائع هو ترتب الغاية المحرمة تارة، وغير ذلك تارة اخرى، مع العلم بترتبها في الخارج، ولكن هذا لا يكون سبباً في اختلاف صدق الاعانة عليها، لأن دعوة الحرام الى الفصل ليست شرطاً في صدق الاعانة على الاثم، وهو واضح، إذن فلاوجه للتفصيل المذكور في كلام المصنف.

ثم إن تحقيق هذه المسألة يقع تارة من حيث الروايات، واخرى من حيث القواعد، أما الصورة الاولى فالكلام فيها من جهتين، الاولى: في الحرمة الوضعية، والثانية: في الحرمة التكليفية.

أما الجهة الاولى: فربما يقال بفساد المعاوضة مع العلم بصرف المبيع او الانتفاع بالعين المستأجرة في الجهة المحرمة. لخبر جابر المتقدم (عن الرجل يؤاجر يته فيباع فيه الخمر؟ قال حرام اجرته). فانه لاوجه لحرمة الاجرة اذا كانت المعاملة صحيحة، وبعدم القول بالفصل بين الاجارة والبيع يتم المقصود.

وفيه مضاعف الى ضعف السند فيه، واختصاصه بالاجارة، انه لا بد من حمله على الكراهة لمعارضته بخسنة ابن اذينة المتقدمة التي دلت على جواز اجارة المجولة لحل الخمر والخنازير. وأما الجهة الثانية فقد يقال: بحرمة البيع تكليفاً، لما دل من الاخبار على حرمة بيع الخشب ممن يتخذ صلباناً، وقد تقدم ذكرها في البحث عن بيع آلة اللهو، وبعدم القول بالفصل بين موردها وغيره يتم المطلوب.

ولكن يعارضها ماورد من الاخبار المتظافرة (١) الدالة على جواز بيع العنب والتمر وعصيرهما ممن يجعلها خمرأ، بدعوى عدم الخصوصية في مواردها، لعدم القول بالاعتدال بين

(١) ابو بصير قال: سألت ابا عبد الله ع عن من العصر قبل ان يغلي لمن يتناعه ليطلبه او يجعله خمرأ؟ قال: اذا بعه قبل ان يكون خمرأ فهو حلال فلا بأس. ضاعفة لقاسم بن محمد الجوهري.

عبد الحلي قال: سألت ابا عبد الله ع عن بيع عصير العنب ممن يجعله حراماً؟ فقال: لا بأس به تبعه حلالاً فيجعله حراماً أبعد الله وأرجعه. صحيحة.

ابن اذينة قال: كتبت الى ابي عبد الله أسأله عن رجل له كرم أبيع العنب والتمر ممن يعلم انه يجعله خمرأ او سكرأ؟ فقال: إنما باعه حلالاً في الايمان الذي يحل شربه او اكله فلا بأس ببيعه. حسنة لابراهيم بن هاشم.

في القاموس: السكر محركة الخمر ونبذ يتخذ من التمر، وفيه ايضاً: إبان الشيء.

هذه الموارد وبين غيرها ، إذ لو قيل : بالجواز قيل به مطلقاً ، وإلا فلا .
وقد يوجه ما ذكر في روايتي ربيعة وأبي كهميس المذكورين في الحاشية من بيعهم «ع»
تمرهم عن يجعله محرراً : بأن يراد من لفظ التحرر فيها العصير المغلي ، ولم يذهب ثلثاه ظناً
— بالكسر والتشديد : حينه أو أوله .

رفاعة قال : «سئل أبو عبد الله «ع» وأنا حاضر عن بيع العصير من يخرمه ؟ فقال : حلال
ألسنا نبيع تمرنا مما يجعله شراباً خفيفاً ؟ صحيحة .
يزيد بن خليفة الخارثي عن أبي عبد الله «ع» قال : سأله رجل وأنا حاضر قال : إن لي
الكرم ؟ قال : تبعة عتياً ، قال : فإنه يشتريه من يجعله محرراً ؟ قال : به ، إذن عصيراً ، قال :
إنه يشتريه مني عصيراً فيجعله محرراً في قريتي . (وفي الروايتي بدل قريتي) قال : بعته
حلالاً فجعله حراماً فأبعده الله ، ثم سكنت هديئة ثم قال : لا تذرني ثمته عليه حتى يصيره محرراً
فتكون تأخذ من التمر . ضعيفة ليزيد المذكور .

كما بسند ضعيف لسهل ، والتهديب بسند صحيح عن أبي بصير قال : «سألت أبا الحسن
«ع» عن بيع العصير فيصير محرراً قبل أن يقبض الثمن ؟ قال : فقال : لو باع تمرته ممن يعلم
أنه يجعله حراماً لم يكن بذلك بأس فاما إذا كان عصيراً فلا يباع إلا بالتهديب .
وفي رواية أبي كهميس المتقدمة في البحث عن بيع العصير عن أبي عبد الله «ع» هو ذا
نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه محرراً . مجهولة لأبي كهميس .
أبو المعزى قال : سأل يعقوب الأحرار أبا عبد الله «ع» وأنا حاضر فقال : أضحك الله
إنه كان لي أخ وهلك وترك لي حجري يما ولي أخ يلي ضيعة لنا وهو يبيع العصير من يصنعه
محرراً ، إلى أن قال «ع» : وأما بيع العصير من يصنعه محرراً فليس به بأس خذ تعيب
اليتيم منه . صحيحة .

أقول : أبو المعزى هو حميد بن المثنى العجلي الكوفي الثقة ، والمعزى بكسر الميم وسكون
العين وفتح الزاء المعجمة بمعنى المعز وهو خلاف الضمان ، وقد وقع الخلاف في كتابه أنه
بالمدينة كحمراء ، أو بالقصر كعجلي ، فذهب إلى كل فريق ، ولكن الظاهر من كتب اللغة
هو الثاني . وإلى غير ذلك من الروايات .

راجع ج ١ ص ٣٩٤ ، وج ٢ التهذيب ص ٢٥٥ و ص ١٧٦ ، وج ١٠ الوافي ص
٣٧٨ ، وج ٢ بل باب ٨٨ جواز بيع العصير من يجعله محرراً مما يكتسب به .
وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٣ عن دعائم الإسلام عن أبي عبد الله «ع» جواب عن بيع العصير
ونحوه من يصنعه محرراً .

ظاهر غير واحدة من الروايات ان شربه كان متعارفا في زمان الصادق «ع». إذ من المستبعد جداً انهم عليهم السلام يبيعون تمهم في كل سنة ممن يصنعه خمرآ .

وفيه أن استعمال الخمر في العصير المغلي مجازآ وان صح إلا أنه لا يمكن الالتزام به مع عراه الكلام عن القرينة المجوزة . على أن هذا الجمل إنما يصح على القول بنجاسة عصير الخمر أو بجمهرته بعد غليانه ، ولم يثبت شيء منها ، بل الظاهر طهارته وإباحته ما لم يكن مسكراً وعليه فلا يجوز لأطلاق لفظ الخمر أو الشراب الخبيث عليه .

قال المصنف : (فالأولى حمل الأخبار المانعة على الكراهة لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة ، كما أفتى به جماعة ويشهد له رواية رفاعه (١) عن بيع العصير ممن يصنعه خمرآ قال : به من يطبخه أو يصنعه خلاأ أحب إلي ولا أرى به - بالأول - بأساً) .

وفيه أولاً : أنه معارض بما في بعض الروايات من بيعهم عليهم السلام تمهم ممن يجعله شراباً خبيثاً على ما أشرنا إليه ، بعد صدور الفعل المكروه منهم «ع» دفعة واحدة فضلاً عن الدفعات ، وبما في بعض روايات الباب من تعليل جواز البيع بأنه قد وقع على العنب الحلال وإنما المشتري جعله حراماً أبعد الله وأسحقه ، فلا تزور وزارة وزر أخرى ، وقد ذكرنا الروايات في الحاشية .

وثانياً : أن كون بيع العصير ممن يجعله خلاأ أحب إلى الامام «ع» لا يدل على كراهة بيعه ممن يجعله خمرآ ، خصوصاً مع نصريحه «ع» فيها بالجواز بقوله : (ولا أرى بالآول بأساً) نعم لو كان لفظ الرواية : إني لأحب بيعه ممن يجعله خمرآ ، لكان دالاً على كراهة البيع . ثم إنه لم نجد رواية تدل على الكراهة غير رواية الحلبي التي نسبها المصنف إلى رفاعه وقد عرفت عدم دلالتها على ذلك وإذن فلا وجه لقول المصنف : (لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة) .

قال السيد في حاشيته مالمخصه : أنه يمكن الجمع بحمل الأخبار المجوزة على صورة العلم بأن ذلك عمل المشتري وإن لم يعلم بصرف هذا المبيع الخاص في المحرم ، وحمل الأخبار المانعة على صورة العلم بصرفه في الحرام . ويمكن الجمع أيضاً بحمل المانعة على العلم بقصد المشتري صرفه في الحرام ، وحمل المجوزة على العلم بالتخمين مع عدم العلم بأن قصده ذلك . ويرد على الوجهين : أنها من الجوع التبرعية ، فلا شاهد لها .

(١) نسبه الرواية إلى رفاعه من سهو القلم ، بل هي صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله «ع» . جمع ج ٢ التهذيب ص ١٥٥ ، وج ٢ ثل باب ٨٨ جواز بيع العصير ممن يعمل خمرآ مما يكتسبه به . وج ١٠ الوافي ص ٣٩ .

وفي المتن (وقد يجمع بينها وبين الأخبار المجوزة بحمل المانعة على صورة اشتراط جعل الخشب صليماً أو صنناً أو تواطئها عليه) .

وفيه مضاف الى إطلاق الروايات المانعة ، وعدم تقيدها بصورة عدم الاشتراط . أنه يرد عليه أولاً : ما في المتن من أنه لا داعي للمسلم الى هذا النحو من البيع ثم سؤاله عن حكمه .

وثانياً : أن ذكر جواز بيع الخشب من يجعله رابط ، وعدم جواز بيعه ممن يجعله صليماً في روايتي ابن اذينة والمقنع (١) لا يلائم هذا الجمع ضرورة أن حمل رواية واحدة على جهتين متناقضتين من غير تقييد شبيه بالجمع بينهما ، فإن السؤال إن كان عن جواز البيع مع اشتراط الصرف في جهة الحرام فلا يلائم الجواب بجواز البيع فيما جعله رابط ، وإن كان السؤال عن الجواز مع عدم الاشتراط فلا يلائم الجواب بعدم الجواز فيما جعله أصناماً أو صليماً والذي ينبغي أن يقال : إنه اذا تم عدم الفصل بين موارد الروايات المجوزة والمانعة كان من قبيل تعارض الدليلين ، فيؤخذ بالطائفة المجوزة ، لموافقتهما لعمومات الكتاب ، كقوله تعالى : (أوفوا بالعقود) ، (وأحل الله البيع) ، (وتجارة عن تراض) . وإن لم يثبت عدم الفصل بين موارد كذا احتماله المصنف وجب أن يقتصر بكل طائفة على موردها ولا تصل النوبة الى التعارض بينهما ، والعمل بقواعده ، وهذا هو الظاهر من الروايات ، وتشهد له أيضاً رواية ابن اذينة المفصلة بين الأصنام والرباط .

ويقربه : أن شرب الخمر وصنعها ، أو صنع الرباط وضربها وإن كانت من المعاصي الكبيرة والجرائم الموبقة ، إلا أنها ليست كالشرك بالله العظيم ، لأن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك ، وعليه فيمكن اختلاف مقدمة الحرام من حيث الجواز وعدمه باختلاف ذي المقدمة من حيث الشدة والضعف . ودعوى الإجماع على عدم الفصل دعوى جزافية ، لذهاب صاحبي الوسائل والمستدرک في عناوين الأبواب من كتابيها الى التفصيل مضافاً الى عدم حجية الإجماع المذكور في نفسه .

هذا كله بحسب الروايات ، وحاصل جميع ما ذكرناه : أنه ليس في الروايات ما يدل على

(١) ابن اذينة قال : كتبت الى ابي عبد الله «ع» أسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ منه رباط ؟ فقال «ع» : لا بأس به ، وعن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ منه صليماً ؟ فقال : لا ، أقول قد ذكرنا مصدرها في ص ١٢٩ .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٦ عن المقنع : ولا بأس ببيع الخشب ممن يتخذ رباط ولا يجوز بيعه لمن يتخذ صليماً ، مرسله .

جرمة بيع المباح ممن يجعله حراماً .
وأما الصورة الثانية (أعني التكلم في حكم المسألة من حيث القواعد) فالكلام فيها من نواحي شتى ، الأولى : في تحقيق مفهوم الاعانة . وبيان ما يعتبر فيه ، الثانية : في حكم الاعانة على الأنم ، الثالثة : أنه على القول بحرمة الاعانة على الأنم فهل هي كجرمة الظلم لا تختلف بالوجوه والاعتبار ، ولا تقبل التخصيص والتقييد ، أو هي كجرمة الكذب التي تختلف بذلك وغلبه فتتصف بالأحكام الخمسة .

حقيقة الاعانة ومفهومها

ما حقيقة الاعانة ومفهومها ؟ الظاهر أن مفهوم الاعانة كسائر المفاهيم التي لا يمكن تحديدها إلا بنحو التقريب ، فمفهوم الماء مثلاً مع كونه من أوضح المفاهيم ربما يشك في صدقه على بعض المصاديق على ما اعترف به المصنف في أول كتاب الطهارة .
وقد وقع الخلاف في بيان حقيقة الاعانة على وجوه ، الأول : ما يستظهره المصنف من الأكثر ، وهو أنه يكفي في تحققها مجرد إيجاد مقدمة من مقدمات فعل الغير وإن لم يكن عن قصد ، والثاني : ما أشار إليه في مطلع كلامه من أن الاعانة هي فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه ، لا مطلقاً ، ثم نسبه إلى المحقق الثاني وصاحب الكفاية ، والثالث : مانسبه إلى بعض معاصريه ، من أنه يعتبر في تحقق مفهومها وراء القصد المذكور وقوع الفعل المعان عليه في الخارج ، والرابع : مانسبه إلى المحقق الأردبيلي من تعليقه صدق الاعانة على القصد أو الصدق العرفي ، بداهة أن الاعانة قد تصدق عرفاً في موارد عدم وجود القصد مثل أن يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه إياها ، أو يطلب القلم لكتابة ظلم فيعطيه إياه ، ونحو ذلك مما يعد معونة عرفاً ، الخامس : الفرق بين الاعانة في المقدمات القرينة فتحرم ، وبين المقدمات البعيدة فلا تحرم ، السادس : عدم اعتبار شيء في صدق الاعانة إلا وقوع المعان عليه في الخارج .

وأزجها هو الوجه الأخير ، وتحقيق ذلك ببيان أمرين : الأول في بيان عدم اعتبار العلم والقصد في مفهوم الاعانة ، والثاني في بيان اعتبار وقوع المعان عليه في صدقها .
أما الأمر الأول : فإن صحة استعمال كلمة الاعانة وما اقتطع منها في فعل غير القاصد بل وغير الشاعر بلا عناية وعلاقة تقتضي عدم اعتبار القصد والإرادة في صدقها لغبة ، كقوله «ع» في دعاء أبي حمزة الثمالي : (وأعاني عليها شقوتي) وقوله تعالى (١) : (واستعينوا

بالصبر والصلوة) . وفي بعض الروايات (١) أن المراد بالصبر هو الصوم .
وفي أحاديث الفريقين (٢) : (من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه) . ومن أبي بصير (٣) :
أن أكل الطين لم يقصد موته بذلك ، بل يرى أن حياته فيه . وفي رواية أبي بصير (٤) :
(فأعينونا على ذلك بورع واجتهاد) . ومن المعلوم أن المعين على ذلك بالورع والاجتهاد ،
لا يقصد الإعانة عليه في جميع الأحيان ، وكذلك ما في بعض الأحاديث (٥) من قوله «ع» :
(من أعان على قتل مؤمن ولو بشطاب كلمة) . وكذلك قوله (ص) (٥) : (من يسم على
وجه مبدع فقد أعان على هدم الاسلام) . وفي رواية أبي هاشم الجعفري (٦) : (ورزقك

(١) في ج ٢ ثل باب ٢ استحباب الصوم عند نزول الشدة . من أبواب الصوم عن سنين
عن أبي عبد الله «ع» في قول الله : (واستعينوا بالصبر) قال : الصبر الصيام . وفي رواية
أخرى يعني الصيام .

(٢) في ج ٢ كا ص ١٥٦ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠٤ ، وج ١١ الوافي ص ٢٣ ،
وج ٣ ثل باب ٢٩ تحريم أكل الطين من الاطعمة المحرمة ، عن السكوني عن أبي عبد الله «ع»
قال : قال رسول الله (ص) : من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه ، ضعيفة للنوفلي (٣) ،
رواية أخرى فإن أكلته ومات كنت قد أعنت على نفسك ، ضعيفة لسهل .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ١١ عن ابن عباس إن رسول الله (ص) قال : من أكل الطين
فمات فقد أعان على نفسه ، وفي حديث آخر : من أكل الطين فكأنما أعان على
قتل نفسه .

(٣) في ج ١ ثل باب ٢٠ تأكد استحباب الجد في العبادة من مقدمات العبادة ، عن
أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» إن أباه قال لجماعة من الشيعة : والله اني لأحب ربحكم
وأرواحكم فأعينوا على ذلك بورع واجتهاد ، وفي رواية ابن يعفور عن أبي عبد الله «ع»
فأعينوا على ما أنتم عليه بالورع والاجتهاد .

وفي ج ٣ الوافي باب تذاكرة الاخوان ص ١١٦ في رواية ميسر عن أبي جعفر «ع»
فأعينوا بورع واجتهاد .

(٤) في ج ٢ ثل باب ١٦٣ تحريم المعونة على قتل المؤمن من العشرة ، وج ٣ ثل باب ٢
تحريم الاشتراك في القتل المحرم من القصاص ، وج ٨ سنن البيهقي ص ٢٢ : من أعان على
قتل مؤمن بشطر كلمة لقي الله وبين عينيه مكتوب : آيس من رحمة الله .

(٥) راجع ج ٢ المستدرک ص ٣٨٩ .

(٦) راجع ج ٣ الوافي باب تذاكرة الاخوان ص ١١٦ .

العافية فأعانتك على الطاعة . . وفي الحقيقة الكاملة السجادية في دعائه عليه السلام في طلب الخواص (واجعل ذلك عوناً لي) وأيضاً يقال : الصوم عون للفقير ، والثوب عون للإنسان ، وسرت في الماء وأعانتني الماء والريح على السير ، وأعانتني العصا على المشي ، وكتبت باستعانة القلم ، الى غير ذلك من الاستعمالات الكثيرة المصنوعة ، ودعوى كونها مجازات جزافية لعدم القرينة عليها .

ونتيجة جميع ذلك أنه لا يعتبر في تحقق مفهوم الاعانة علم المعين بها ، ولا اعتبار الداعي الى تحققها ، لبديهية صدق الاعانة على الاثم على إعطاء العصا لمن يريد ضرب اليتيم وإن لم يظلم بذلك ، أو علم ولم يكن إعطاؤه بداعي وقوع الحرام كما لا يخفى . ويدل على ما ذكرناه ما تقدمت الإشارة اليه من أن القصد سواء كان بمعنى الإرادة والاختيار أم بمعنى الالتفات لا يعتبر في مفهوم الاعانة .

وعلى الجملة ، لا نعرف وجهاً صحيحاً لاعتبار القصد بأي معنى كان في صدق الاعانة ، ومن هنا لا ننظر أن أحداً ينكر تحقق الاعانة بإعطاء السيف أو العصا لمن يريد الظلم أو القتل ولو كان المعطي غير ملتفت الى ضمير مريد الظلم أو القتل ، أو كان غافلاً عنه . نعم لو نسب ذلك الى الفاعل المختار انصرف الى صورة العلم والالتفات .

وأما الامر الثاني والذي يوافق الاعتبار ويساعد عليه الإجماع هو تقييد مفهوم الاعانة بحسب الوضع بوقوع اللعان عليه في الخارج ، ومنع صدقها بدونه . ومن هنا لو أراد شخص قتل غيره بزعم أنه مصون الدم ، وهياً له ثالث جميع مقدمات القتل ، ثم أعرض عنه مريد القتل ، أو قتله ثم بان أنه مهدور الدم فإنه لا يقال : إن الثالث أعان على الاثم بتهيئة مقدمات القتل ، كما لا تصدق الاعانة على التقوى اذا لم يتحقق المعان عليه في الخارج ، كما اذا رأى شبحاً يفرق فتوهم أنه شخص مؤمن فأنقذه إغارة منه له على التقوى فبان أنه خشية وقد يمنع من اعتبار وقوع المعان عليه في الخارج في مفهوم الاعانة وصدقها ، بدعوى أنه لو أراد رجلان التهجم على بيضة الاسلام أو على قتل النفوس المحترمة فهياً لها آخران جميع مقدمات القتال فمضى أحدهما وندم الآخر ، فإنه لاشبهة في استحقاق كل من الميهين الذم واللوم من جهة الاعانة على الاثم وإن تحقق للفعل المعان عليه في أحدهما ولم يتحقق في الآخر ، فلو كان ذلك شريطة في صدق الاعانة لم يوجه الذم إلا على الاول .

وفيه أن الصادر من التادم ليس إلا التجري ، وهو على تقدير الالتزام بقبحه واستحقاق العقاب عليه لا يصدق عليه الاثم لتكون الاعانة عليه إغارة على الاثم . وأما اذا قلنا بعدم استحقاق العقاب عليه فإن الامر أوضح ، مع أنه لا مضائق في صحة ذم معينة ، بل في صحة

عقابه أيضاً بناء على حرمة الاعانة على الاثم وصحة العقاب على التجري، فان المعين حينئذ يرى نفسه عاصياً لتخليه أنه معين على الاثم فهو متجبر في فعله، والمفروض أن التجري يوجب استحباب العقاب.

وقد تجلّى من جميع ما ذكرناه ما في بقية الوجوه والاقوال المتقدمة من الوهن والخلل. كما انضح ضعف ما أورده المصنف على بعض معاصريه من أن (حقيقة الاعانة على الشيء هو الفعل بقصد حصول ذلك الشيء سواء حصل في الخارج أم لا، ومن اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر من الغير بقصد التوصل اليه فو داخل في الاعانة على الاثم. ثم لا يخفى: أن عنوان الاعانة كما يتوقف على تحقق الفعل المعان عليه في الخارج فكذلك يتوقف على تحقق المعين والمعان: بأن يكونا مفروضي الوجود مع قطع النظر عن تحقق الاعانة في الخارج ليقع فعل المعين في سلسلة مقدمات فعل المعان، فيكون عنوان الاعانة بهذا الاعتبار من الامور الاضافية، وعليه فإيجاد موضوع الاعانة كتوليد المعين مثلاً خارج عن حدودها. وإلا لحرّم التناكح والتناسل، للعلم العادي بأن في نسل الانسان في نظام الوجود من يرتكب المعاصي، وتصدر منه القبائح.

وأما مسير الحاج ومتاجرة التاجر مع العلم بأخذ المكوس والكمارك، وهكذا عدم التحفظ على المال مع العلم بحصول المارقة فكلها داخل في عنوان الاعانة، فانه لا وجه لجعل أمثالها من قبيل الموضوع للاعانة وخروجها عن عنوانها، كما زعمه شيخنا الاستاذ والمحقق الايرواني، كما لا وجه لما ذهب اليه المصنف (زه) من إخراجها عن عنوان الاعانة من حيث إن التاجر والحاج غير قاصدين لتحقيق المعان عليه، لما عرفت من عدم اعتبار القصد في صدقها.

وقد ظهر من مطاوي جميع ما ذكرناه: أن المدار في عنوان الاعانة هو المصدق العرفي، وعليه فلا يفرق في ذلك بين المقدمات القريبة والمقدمات البعيدة، ولذلك صح إطلاق المعين على من تسبب في قضاء حوائج الغير ولو بوسائط بعيدة.

حكم الاعانة على الاثم

ما حكم الاعانة على الاثم؟ الظاهر جواز ذلك لانه مقتضى الاصل الاول، ولا دليل يثبت حرمة الاعانة على الاثم وإن ذهب المشهور وبعض العامة (١) الى الحرمة، وعليه

(١) في ج ٢٤ المبسوط للمرخمي ص ٢٦ عن أبي يوسف وعبد بن بيع العيصي والعنب ممن يتخذونه خمرأ اعانة على المعصية وتمكين منها وذلك جبرام واذا استبح البائع من البيع —

حكم الاعانة على الاثم

١٨٠

الحكم هو جواز الاعانة عليه إلا ما خرج بالدليل ، كاعانة الظالمين وإعانة أنعوانهم وتهيشة مقدمات ظلمهم ، لاستفاضة الروايات على حرمة إعانتهم ونقويتهم وتعظيم شوكتهم ولومعة علم أو بكتابة رقعة أو بزيادة حجاج ونحوها ، وستأتي هذه الروايات في البحث عن معونة الظالمين ، بل الحرمة في هذا النجوى من الاعانة بما اشتغل به العقل ، وقامت عليه ضرورة التقاض ، بل قال في العروة في مسألة ٢٩ من صلاة المسافر : إنه لو كانت تبعية التابع إعانة للجائر في جوره وجب عليه التمام وإن كان سفر الجائر طاعة فإن التابع حينئذ يتم مع أن المتبوع يقصر .

قوله : (بموم النهي عن التعاون على الاثم والعدوان) . أقول : استدلوا على حرمة الاعانة على الاثم بوجوه ، الوجه الاول : قوله تعالى (١) : (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) . فإن ظاهرها حرمة المعاونة على الاثم والعدوان مطلقا . وفيه أن التعاون عبارة عن اجتماع عدة من الاشخاص لايجاد أمر من الخير أو الشر ليكون صادراً من جميعهم ، كسلب الاموال وقتل النفوس وبناء المساجد والقناطر . وهذا بخلاف الاعانة فانها من الافعال ، وهي عبارة عن تهيشة مقدمات فعل الغير مع استقلال ذلك الغير في فعله ، وعليه فالنهي عن المعاونة على الاثم لا يستلزم النهي عن الاعانة على الاثم فلو عصى أحد فاعانته الآخر فإنه لا يصدق عليه التعاون بوجه ، فإن باب التفاعل يقتضي صدور المائدة من كلا الشخصين ، ومن الظاهر عدم تحقق ذلك في عمل الكلام .

نعم قد عرفت فيما سبق حرمة التسبب الى الحرام وجعل الداعي اليه ، لكن حرمة ذلك لا تستلزم الحرمة في المقام .

الوجه الثاني : ادعاء الاجماع على ذلك . وفيه أنها دعوى جزافية ، لاحتمال كون مدرك المجمعين هي الوجوه المذكورة في المسألة ، فلا يكون إجماعاً تعديلاً . مضافاً الى عدم حجية الاجماع المنقول في نفسه .

الوجه الثالث : أن ترك الاعانة على الاثم دفع للنكر ، ودفع المنكر واجب كرفعه ، واليه أشار المحقق الاردبيلي في محكي كلامه ، حيث استدل على حرمة بيع العنب في المسألة

— يتعذر على المشتري اتخاذ الخمر فكان في البيع منه تهيج الفتنة وفي الامتناع تسكينها . وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٥٢ عن الحنابلة كلما أفضى الى محرم فهو حرام . وفي ج ٨ الهداية ص ١٢٧ ويكره بيع السلاح في أيام الفتنة لانه تسبب الى المعصية (١) سورة المائدة ، آية : ٣ .

بأدلة النهي عن المنكر ، واستشهد له المصنف برواية أبي حمزة (١) عن أبي عبد الله عليه السلام من أنه لو لا أن بني أمية وجدوا لهم من يكتب ويحكي لهم الفقه ويقاتل عنهم ويشهد بآرائهم لما سلبوا حقنا .

وفيه أولا : أن الاستدلال بدفع المنكر هنا إنما يتجه إذا علم المعين بالمحصار دفع الأثم بترك الاعانة عليه ، وأما مع الجهل بالحال ، أو العلم بوقوع الأثم باعانة الغير عليه فلا يستفاد مفهوم الدفع .

وثانياً : أن دفع المنكر إنما يجب إذا كان المنكر مما اهتم الشارع بعدم وقوعه ، كقتل النفوس المحترمة ، وهتك الأعراض المحترمة ، ونهب الأموال المحترمة ، وهدم أساس الدين وكسر شوكة المسلمين ، وترويج بدع المضلين ونحو ذلك ، فإن دفع المنكر في هذه الأمثلة ونحوها واجب بضرورة العقل واتفاق المسلمين ، وقد ورد الاهتمام به في بعض الأحاديث (٢) وأما في غير ما يهتم الشارع بعدمه من الأمور فلا دليل على وجوب دفع المنكر ، وعلى كلا الوجهين فالدليل أخص من المدعى .

وأما النهي عن المنكر فإنه وإن كان سبيل الانبياء ومنهاج الصالحاء وفريضة عظيمة بها تقام الفرائض وتحل المكاسب وترد المظالم ، إلا أنه لا يدل على وجوب دفع المنكر ، فإن معنى دفع المنكر هو تعجيز فاعله عن الاتيان به وإيجاده في الخارج سواء ارتدع عنه باختياره أم لم يرتد ، والنهي عن المنكر ليس إلارده الفاعل وزجره عنه على مراتبه المقررة في الشريعة المقدسة . وعلى الإجمال : إنه لا وجه لقياس دفع المنكر على رفعه . وأما رواية أبي حمزة فضناً إلى ضعف السند فيها أنها أجنبية عن رفع المنكر فضلاً عن دفعه ، لاختصاصها بحرمه إعانة الظلمة .

قال المحقق الأيرواني : (الرفع هنا ليس إلا الدفع فمن شرع بشرب الخمر فبالنسبة إلى جرعه شرب لا معنى للنهي عنه وبالنسبة إلى مالم يشرب كان النهي دفعاً عنه) .

(١) هذه الرواية ضعيفة لإبراهيم بن اسحاق الأحمري . راجع ج ٢ ثل باب ٧٦ وجوب رد المظالم إلى أهلها مما يكتبسب به .

(٢) في ج ٢ التهذيب ص ٤٥١ . وج ٣ ثل باب ١٧ حكم من أمسك رجلاً فقتله آخر من أبواب القصاص . عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام « إن ثلاثة نفر رفعوا إلى أمير المؤمنين عليه السلام واحد منهم أمسك رجلاً وأقبل الآخر فقتله والآخر يرام فقتل في الرؤية » وفي بعض النسخ البيضة « أن تسمل عيناه وفي الذي أمسك أن يسجن » وفي نسخة « كذا أمسكه وقضى في الذي قتل أن يقاتل » . ضعيفة التوثيق .

فيه أن مرجع الرفع وإن كان الى الدفع بالتحليل والتدقيق إلا أن الأحكام الشرعية وموضع غلبتها لا تنبني على التدقيقات العقلية ، ولا شبهة في صدق دفع المنكر في العرف والشرع على منتهى اتصافه عن إتمام المعصية التي ارتكبها بخلاف الدفع .

قوله : (وتوهم أن البيع حرام على كل أحد فلا يسوغ لهذا الشخص فعله معذراً بأنه لو تركه لفعله غيره) . أقول : محصل الاشكال ما ذكره المحقق الايرواني : من أن النهي الطبيعة ينحل الى نواحي متعددة حسب تعدد أفراد تلك الطبيعة على سبيل العموم : ستغراقي فكان كل فرد تحت نهى مستقل ، وعلى هذا فترك بيع فرد من العنب دفع لتخميم هذا الفرد وإن علم أن عنباً آخر يباع ويخمر ولو لم يبع هو هذا ، فإذا تراكت التروك بترك هذا البيع وترك ذلك له وهكذا حصل ترك التخميم رأساً ، وكان كل ترك مقدمة لترك فرد من الحرام ، لأن مجموع التروك يكون مقدمة لترك حرام واحد .

وفيه أن النهي إنما ينحل الى أفراد الطبيعة ، لأن معنى النهي عن الشيء عبارة عن الزجر عنه . لما فيه من المفسدة الالزامية ، فإذا توجه النهي الى طبيعة ما وكان كل واحد من أفرادها مشتملاً على المفسدة الالزامية فلا محالة ينحل ذلك النهي الى نواحي عديدة حسب تعدد الأفراد ، وأما في مثل المقام فإن منشأ النهي فيه هو أن لا يتحقق الاثم في الخارج ، فنرض منه إنما هو الوصول الى ذلك ، فإذا علم صدور الاثم في الخارج ولو مع ترك رعاية من شخص خاص فلا موجب لحرمته ، وهذا كما إذا نهى المولى عبده عن الدخول في ساعة عينها لقراغه ، فإن غرضه يفوت إذا دخل عليه واحد منهم ، فترفع المبغوضية عن دخول غيره .

ويدلنا على ذلك ما في الروايات المتقدمة من تجوزهم عليهم السلام بيع العنب والخمر وعصيرها ممن يصنعها خمرأ ، إذ لو لم تدل تلك الروايات على عدم حرمة الاعانة على الاثم مطلقاً فلا أقل من دلالتها على عدم الحرمة فيما إذا علم المعين تحقق الحرام في الخارج على كل حال . إذن لما نحن فيه من قبيل رفع الحجر الثقيل الذي لا يرفعه إلا جماعة من الناس ، فإن الوجوب يرتفع عن الجماعة بمخالفة شخص واحد منهم ، وهكذا ما نحن فيه ، لأن عدم تحقق المعصية من مشتري العنب يتوقف على ترك كل أرباب العنب للبيع ، لأن ترك المجموع سبب واحد لترك المعصية ، كما أنه يبيع أي واحد منهم على البذل شرط لتحقيق المعصية من المشتري .

تتميم وفيه تأسيس

قد عرفت فيما تقدم : أن جواز الاعانة على الاثم هو مقتضى الأصل لعدم الدليل على التحريم ، ويمكن الاستدلال عليه مضاطاً الى ذلك بأمور :

الاول : انه لو لم تجز الاعانة على الاثم لما جاز سقي الكافر ، لكونه إعانة على الاثم ، لتجنس الماء بمباشرته إياه ، فيحرم عليه شربه ، لكن السقي جائز ، لقوله «ح» : (إن الله يحب إيراد الكبد الحر) . على ما تقدم تفصيله في البحث عن بيع الميتة المختلطة مع المذكرة (١) فتجوز الاعانة على الاثم . والاعتذار عن ذلك بعدم قدرتهم على شرب الماء الطاهر في حال الكفر اعتذار غير موجه ، إذ الامتناع بالإختيار لا ينافي الاختيار .

الثاني : أنك علمت سابقاً استفاضة الروايات على جواز بيع العنب والتمر وعصيرها ممن يجعلها خمرأ ، وجواز بيع الخشب ممن يجعله برانبل ، ومن الواضح جداً كون هذا البيع إعانة على الاثم ، ومن أنكره إنما أنكره بلسانه ، أو هو مكابر لوجدانه ، وعدم القول بالفصل يثبت الجواز في غير موارد الروايات .

على أن في بعضها إشعاراً الى كلية الحكم ، وعدم اختصاصه بالامور المذكورة فيها ، كقول الصادق «ح» في رواية أبي بصير : (إذا بعت قبل أن يكون خمرأ فهو حلال فلا بأس به) . وفي رواية الحلبي عن بيع العصير ممن يجعله حراماً (فقال : لا بأس به تبعه حلالاً فيجعله حراماً بعده الله وأسحقه) . وفي رواية ابن اذينة عن بيع العنب والتمر ممن يعلم أنه يجعله خمرأ (فقال : إنما باعه حلالاً في الألفان الذي يحمل شربه أو أكله فلا بأس ببيعه) . فن الظاهر من هذه الروايات أن المناط في صحة البيع هي حلية المبيع للباحث حين البيع وإن كان يبيعه هذا إعانة على المحرم ، ومثل هذه الروايات غيرها أيضاً .

الثالث : قيام السيرة القطعية على الجواز ، ضرورة جواز المعاملة مع الكفار وغير المباليين في أمر الدين من المسلمين ببيع الطعام منهم ولو كان متنجساً كالتحم بإعادة الأواني أيام الطبخ وغيره ، مع أنه إعانة على أكل الطعام المتنجس بمباشرتهم إياه ، ووجوب تمكين الزوجة للزوج وإن علمت بعدم اغتساله عن الجنابة ، فيكون التمكين إعانة على الاثم ، وأيضاً ظمت السيرة القطعية على جواز تجارة التاجر وعسير الحاج والزوار وإعطائهم الضريبة المعينة للظلمة ، مع أنه من أظهر مصاديق الاعانة على الاثم .

وأيضاً قضت الضرورة بجواز إجارة الدواب والسفن والسيارات والطائرات من

حرمة الاعانة على الاثم كحرمة الكذب تقبل التخصيص

١٤٤٠

فإن قيل: مع التسليم إجمالاً بأن فيهم من يقصد في ركوبه معصية . وأيضاً قامت السيرة النبوية من جواز عقد الأندية والمجالس لتبليغ الأحكام ، وإقامة شعائر الأفراح والأحزان ، وبني وجوبها في بعض الأحيان إذا توثق عليها إحياء الدين وتعظيم الشعائر ، مع العلم بفساد بعض المعاصي فيها من الفيبة والاستهزاء والكذب والافتراء ونظر كل من الرجال والنساء إلى من لا يحوز النظر إليه وغيرها من المعاصي .

قوله : (ثم إنه يمكن التفصيل في شروط الجرام المظان عليها بين ما ينحصر فائدته ومنفعته ميراثاً في المشروط المحرم) . أقول : قد ظهر مما ذكرناه أن الميزان في حرمة المقدمة هو كونها سبباً لوقوع ذي المقدمة ، وإلا فلا وجه للتحريم وإن انحصر فائدته في الجرام . قوله : (وإنما الثابت من العقلاء والعقل القاضى بوجوب اللطف وجوب زد من م بها) أشيل : إن كانت المنكر مثل قتل النفس ونحوه مما يهتم الشارع بضم تحققه فلا ريب في وجوب رفقه ، بل دفعه شرعاً وعقلاً كما تقدم ، وأما في غير الموارد التي يهتم الشارع بعدم اشتغالها فلا وجه لدعوى الوجوب العقلي فيها وإن ادعاه المشهور مطلقاً ، لمنع استقلال العقل بذلك في جميع الموارد ، ولذا ذهب جمع من المحققين (١) إلى الوجوب الشرعي .

حرمة الاعانة على الاثم كحرمة الكذب تقبل التخصيص

إن حرمة الاعانة على الاثم على فرض ثبوتها هل تقبل التخصيص والتقييد أم لا ؟ قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أن حرمة ذلك على فرض ثبوتها إنما هي كحرمة الكذب تقبل التخصيص والتقييد ، وتختلف بالوجوه والاعتبار ، وليست هي كحرمة الظلم التي لا تختلف بذلك قال شيخنا الاستاذ : (لا إشكال في عدم إمكان تخصيصها بعد تحقق موضوعها ، لأن هذه من العناوين الغير القابلة للتخصيص ، فإنها كنفس المعصية وكالظلم ، فانه كما لا يمكن أن يكون معصية خاصة أمباحة فكذلك لا يمكن أن تكون الاعانة على المعصية مباحة ، لما عن الحدائق بعدما حكى عن الاردبيلي (ره) من القول بالحرمة في مسألتنا من جهة كونها إعانة على الاثم من أنه جيد في حد ذاته لو سلم من تطارضه بأخبار الجواز لا وجه له لانه لو كان بيع العنب ممنوعاً يعلم بأنه بعمله محرراً داخل في عموم الاعانة فلا يمكن أن يدل دليل

(١) قال الحكيم الطوسي (ره) في آخر التجريد : الاثم بالمعروف واجب ، وكذا التهي عن المنكر ، وبالمندوب مندوب سمعاً ، وإلزام ما هو خلاف الواقع ، والاخلال بحكمته تعالى . وتبعه في هذا الرأي شراح التجريد كالعلامة والقوشجي وغيرها .

١٨٥ حرمة الاعانة على الأثم كحرمة الكذب تقبل التخصيص

على جوازه فع وروود الدليل على الجواز نستكشف بأنه ليس داخل في هذا العنوان . ولكن الوجوه المتقدمة الدالة على الجواز حجة عليه ، ومن هنا لو أكره الجائر أحداً على الاعانة على الأثم أو اضطر إليها فإنه لا شبهة حينئذ في جوازها ، ولو كانت حرمتها كحرمة الظلم لا تختلف بالوجوه والاعتبار ، ولا تقبل التخصيص والتقييد لما كانت جائزة في صورتها الإكراه والاضطرار أيضاً .

قوله : (وقد تلخص مما ذكرنا أن فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقيق المعصية من الغير من دون قصد توصل الغير به إلى المعصية غير محرم) أقول : بعدما علمت أنه لا دليل على حرمة الاعانة على الأثم ، ولا على اعتبار القصد في مفهوم الاعانة ، ولا في حكمها فلا وجه لما ذهب إليه المصنف وأتعب به نفسه من التطويل والتقسيم . ثم على القول : بحرمة الاعانة على الأثم فلا وجه للحكم بحرمة البيع في شيء من الشقوق التي ذكرها المصنف ، إذ الإعانة على الأثم إنما تتحقق بالتسليم والتسليم في الخارج ، ومن الواضح أن بينهما وبين البيع عموماً من وجه .

قوله : (وإن علم أو ظن عدم قيام الغير سقط عنه وجوب الترك) . أقول : إذا كان البيع على تقدير ترك الآخرين محزماً فلا إشكال في ارتفاع الحرمة عند العلم ببيع غيره ، وأما مع الشك فيه فلا مانع من استصحاب تركه . والحكم بحرمة البيع ، وأما الظن ببيع الغير فما لم تثبت حججه لا يعني من الحق شيئاً .

قوله : (ثم كل مورد حكم فيه بحرمة البيع من هذه الموارد الخمسة فالظاهر عدم فساد البيع) . أقول : توضيح كلامه : أنه لا ملازمة بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية في المعاملات ، فالبيع وقت النداء لصلاة الجمعة مثلاً صحيح وإن كان محزماً بالاتفاق .

ولو سلمنا الملازمة بينها فلا نسلمها فيما إذا تعلق النهي بعنوان عرضي ينطبق على البيع ، كتملقه بعنوان الاعانة في بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرأ ، إذ بين عنوان الاعانة على الأثم وبين البيع محمول من وجه . وعلى القول بالنسب مطلقاً أو في الجملة فلا يفرق في ذلك بين علم المتبايعين بالحال وبين علم أحدهما مع جهل الآخر ، فإن حقيقة البيع عبارة عن المبادلة بين العوض والمعرض في جهة الإضافة ، فإذا بطل من أحد الطرفين بطل من الطرف الآخر أيضاً ، إذ لا يعقل التبعيض من حيث الصحة والفساد في بيع واحد ، كما هو واضح .

حرمة بيع السلاح من أعداء الدين

قوله : (القسم الثالث ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأناً بمعنى أن من شأنه أن يقصد منه الحرام) . أقول : هذا العنوان يعم جميع الأشياء ولو كانت مباحة ، إذ ما من شيء إلا وله شأنية الانتفاع به بالمنافع المحرمة ، فلا يصح أن يجعل عنواناً للبحث ، ولا بد من تخصيصه بالموارد المنصوصة ، ولذا خصه الفقهاء ببيع السلاح من أعداء الدين .

ثم إن تحقيق هذه المسألة يقع في ناحيتين ، الناحية الأولى : في حرمة بيعه وجوازه في الجملة أو مطلقاً ، والاقوال في ذلك وإن كانت كثيرة قد أنهاها السيد في حاشيته إلى ثمان إلا أن الاظهر منها هي حرمة بيعه من الكفار مطلقاً ومن المخالفين عند عاربهم مع الشيعة الناجية . وذهب بعض العامة (١) إلى حرمة بيعه في حال الفتنة .

وفصل المصنف (ره) بين حالتي الحرب والصلح ، فذهب إلى الحرمة في الأولى ، وإلى الجواز في الثانية ، وملخص كلامه : أن الروايات الواردة في المقام على طوائف ، الأولى (٢)

(١) في ج ٨ هداية ص ١٢٧ : ويكره بيع السلاح في أيام الفتنة ممن يعرف أنه من أهل الفتنة لأنه تسبب إلى المعصية . وفي ج ٤ هداية وشرح فتح القدير ص ٢٩٧ : ولا ينبغي أن يباع السلاح من أهل الحرب ولا يجهز إليهم لأن النبي (ص) نهى عن بيع السلاح من أهل الحرب وحمله إليهم ، ولأن فيه تقويتهم على قتال المسلمين فيمنع من ذلك ، وكذا الكراع لما بينا وكذلك الحديد لأنه أصل السلاح ، وكذا بعد المودعة .

وفي ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٢٧ عن عمران بن حصين قال : نهى رسول الله (ص) عن بيع السلاح في الفتنة .

(٢) في ج ١ كاص ٣٥٩ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٧ . وج ١٠ الوالي ص ٢٩ . وج ٢ تل باب ٣٥ تحريم بيع السلاح لأعداء الدين مما يكتسب به . عن الحضري قال : دخلنا على أبي عبد الله (ع) فقال له حكم السراج : ما ترى فيما يحمل إلى الشام من السروج وأدائها ؟ فقال : لا بأس أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله إنكم في هدنة فإذا كانت المباشرة حرم عليكم أن تحملوا إليهم السروج والسلاح . ضعيفة للحضري .

وعن هند السراج قال : قلت لأبي جعفر (ع) : أصلحك الله اني كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم فلما أن عرفني الله هذا الأمر ضقت بذلك وقلت : لا أحمل إلى أعداء الله ؟ فقال لي : أحمل إليهم فإن الله عز وجل يدفع بهم عدونا وعدوكم - يعني الروم - وبهم فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا فمن حمل إلى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا -

مادل على جواز بيعه من أعداء الدين في حال الهدنة الثانية (١) مادل على جواز بيعه منهم مطلقاً ، الثالثة (٢) مادل على حرمة بيعه منهم كذلك .

ويمكن الجمع بينها بحمل الطائفة المانعة على صورة قيام الحرب بينهم وبين المسلمين ، وحمل الطائفة المجوزة على صورة الهدنة في مقابل المباشنة والمنازعة ، وشاهد الجمع الطائفة الأولى المفصلة بين الحالتين « الهدنة والمنازعة » .

وعن الشهيد في حواشيه انه لا يجوز مطلقاً ، لأن فيه تقوية الكافر على المسلم ، فلا يجوز

— فهو مشرك مجبولة لأبي سارة .

أقول : قد كثرت من الروايات خطاب الأئمة عليهم السلام بكلمة أصلحك الله ، والمراد بذلك هو مطالبة إصلاح الشؤون الدنيوية ، لا الامور الاخرية ، وتغيير حال الجور والظلم الى حال العدل والانصاف لكي يلزم منه جهل القائل بمقامهم ، وإلا لم يقدر أحد على خطاب سلاطين الجور بذلك مع أنه كان مرسومًا في الزمن السابق .

وعن السراة عن أبي عبد الله «ع» قال : قلت له : اني أبيع السلاح ، قال : لا تبعه في فتنة . أقول : ان كان المراد بالسراة هو ابن محبوب المعروف فهو لا يروي عن الصادق «ع» بلا واسطة ، وان كان المراد منه غيره فلا بد وأن يبحث في حاله ، هذا على نسخة الكافي والتهديب ، وفي الاستبصار عن السراة عن رجل ، وعليه فلا شبهة في ضعف الرواية . وفي الوسائل « نسخة عين الدولة » عن السراج وهو غلط جزماً لانفاق جميع النسخ على خلافه (١) في ج ٢ التهديب ص ١١٤ . وج ١٠ الوافي ص ٢٩ . وج ٢ ثل باب ٣٥ تحريم بيع السلاح لأعداء الدين مما يكتسب به . عن أبي القاسم الصيقل قال : كتبت اليه اني رجل صيقل اشتري السيوف وأبيعها من السلطان أجازني بيعها ؟ فكتب «ع» . لا بأس به مجبولة لأبي القاسم .

(٢) في ج ٢٣ البحار ص ١٨ . والباب ٣٥ المتقدم من ج ٢ ثل . عن علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر «ع» قال : سألت عن حمل المسلمين الى المشركين التجارة ؟ قال : اذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس . صحيحة .

وعن الصدوق فيما أوصى به النبي (ص) يا علي كفر بالله العظيم من هذه الامة عشرة : (١) القتال (٢) والساحر ، (٣) والديوث ، (٤) وناكح المرأة حراماً في دبرها ، (٥) وناكح البهيمة ، (٦) ومن نكح ذات محرم منه ، (٧) والساعي في الفتنة ، (٨) وناكح السلاح من اهل الحرب ، (٩) ومانع الزكاة ، (١٠) ومن وجد سعة فمات ولم يحج . مجبولة لحد بن عمرو وأنس بن محمد وأبيه .

على كل حال ، ويرد عليه أولاً : أنه لا يمكن المساعدة على دليله ، لأن بيع السلاح عليهم
فقد لا يوجب تقويتهم على المسلمين ، لا يمكن كونه في حال الصلح ، أو عند حربهم مع الكفار
الآخرين ، أو كان مشروطاً بأن لا يسلمه إياهم إلا بعد الحرب .

وثانياً : أن رأيه هذا شبه اجتهاد في مقابل النص ، فانه أخذ بظهور المطلقات الدالة على
المنع ، وترك العمل بالمقيد الذي هو نص في مفهومه ، وهو وإن لم يكن اجتهاداً في مقابل
النص ، ولكنه شبه بذلك . انتهى حاصل كلام المصنف .

ولكن الظاهر أن مذهب اليه الشهيد (ره) وجيه جداً ، ولا يرد عليه شيء مما ذكره
المصنف لجوهره ، الأول : أن ما جمعه وجهاً للجمع بين المطلقات لا يصلح لذلك ، فان مرده
م الجائرون من سلاطين الإسلام ، كما دل عليه السؤال في روايتي الحضرمي وهذا السراج
عن حل السلاح الى أهل الشام ، « وقد ذكرناهما في الهامش » إذ لا شبهة في إسلامهم في
ذلك الزمان وإن كانوا مخالفين ، فتكون الطائفة الاولى المفصلة بين الهدنة وقيام الحرب
مختصة بغير الكفار من المخالفين فلا يجوز بيعه منهم عند قيام الحرب بينهم وبين الشيعة ،
وأما في غير تلك الحالة فلا شبهة في جوازه خصوصاً عند حربهم مع الكفار ، لأن الله يدفعهم
أعداءه ، وأما المطلقات فأجنبية عن الطائفة المفصلة لاختصاصها بالمحاربين من الكفار والمشركون
الثاني : أنه لا وجه لرد كلام الشهيد تارة برميته الى شبه الاجتهاد في مقابل النص ،
وأخرى بتضعيف دليله ، أما الأول فلائذ لا مناص هنا من العمل بالمطلقات لما عرفت من
عدم صلاحية الطائفة المفصلة للتقييد ، فلا يكون ترك العمل بها والأخذ بالمطلقات شبه اجتهاد
في مقابل النص ، وأما الثاني فلائذ تقوية شخص الكافر بالسبي ونجوه وإن كان جائزاً ،
إلا أن تقويته لجهة كفره غير جائزة قطعاً ، ومن الواضح أن تمكين المشركون والمحاربين
من السلاح يوجب تقويتهم على المسلمين ، بل ربما يستقل العقل بقبح ذلك ، لأن تقويتهم
تؤدي الى قتل النفوس المحترمة .

ثم إن هذا كله لو تقارن البيع مع التسليم والتسليم الخارجي ، وإلا فلا شبهة في جوازه
لما عرفت من أن بين البيع وعنوان الاعانة عموماً من وجه ، فلا يلزم من البيع المجرد تقوية
للكافر على الاسلام .

الثالث : أنه قد أمر في الآية الشريفة (١) بجمع الأسلحة وغيرها ، للاستعداد والتهيئة
الى إرهاب الكفار وقتالهم : فيبيعها منهم ولو في حال الهدنة نقض للقرض ، فلا يجوز .

(٢) سورة الانفال ، آية ٢٢ ، قوله تعالى : (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط
الخيال ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لاتعلمونهم الله يعلمهم) .

وأما ما دل على الجواز فانه لضعف سنده لا يقاوم الروايات المانعة ، ويضاف إليه أنه ظاهر في سلاطين الجور من أهل الخلاف .

ثم إن السيد (ره) في حاشيته احتمل دخول هذا القسم الذي هو مورد بحثنا تحت الإمانة على الأثم بناء على عدم اعتبار القصد فيها ، وكون المدار فيها هو الصدق العرقي ، لحصول الصدق في المقام ، وحينئذ فيتعدي إلى كل ما كان كذلك ، ويؤيده قوله «ع» : يستعينون به علينا .

وفيه أن الاعانة على الأثم وإن لم يعتبر في مفهومها القصد ، إلا أنك قد عرفت أنها ليست بجرمة في نفسها ، وعلى القول بحرمتها فيبينها وبين مانع فيه عموم من وجه كما هو واضح ، وأما قوله «ع» في رواية هند السراج المتقدمة في الهامش : (فمن حمل إلى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك) . نفارح عن حدود الاعانة على الأثم . وإنما يدل على جرمة إعانة الظلمة ، ولا سيما إذا كانت على المعصومين عليهم السلام الموجبة لزوال حقوقهم .

قوله : (بل يكفي مظنة ذلك بحسب غلبة ذلك مع قيام الحرب) . أقول : قد علمت أن الروايات المانعة تقتضي حرمة بيع السلاح من أعداء الدين ولو مع العلم بعدم صرفه في محاربة المسلمين ، أو عدم حصول التقوي لهم بالبيع ، وعليه فلا وجه لما ذكره المصنف من تقييد حرمة البيع بوجود المظنة بصرف السلاح في الحرب لغلبة ذلك عند قيامها بحيث يصدق حصول التقوي لهم بالبيع .

الناحية الثانية : الظاهر شمول التحريم لمطلق آلة الحرب وحديثها سواء كانت مما يدافع به في الحرب أم مما يقاوم ، وذلك لوجوه :

الأول : أن السلاح في اللغة (١) اسم لمطلق ما يمكن . فيشمل مثل : المجن (٢) والدرع

(١) في ج. ٢. تاج العروس ص ١٦٥ : السلاح بالكسر والنسج كعنب السلاحان بالضم آلة الحرب . وفي المصباح : ما يقاوم به في الحرب ويدافع ، أو حديدتها ، أي ما كان من الحديد ، كذا خصه بعضهم ، يذكر ويؤنث ، والتذكير أعم ، لأنه يجمع على أسلحة ، وهو جمع المذكر ، مثل خمار وأجرة ، ورداء وأردية ، والسلاح القوس بلا وتر ، والعصا تسمى سلاحا .

وفي مجمع البحرين قوله تعالى (خذوا أسلحتكم) هي جمع سلاح بالكسر وهو ما يقاوم به في الحرب ويدافع ، والتذكير فيه أغلب من التأنيث ، ويجمع في التذكير على أسلحة ، وعلى التأنيث سلاحيات .

(٢) في القاموس : المجن والجنحة بكسرهما الترس ، والجنحة بالمضم كل ما يوقى .

الرابع : أنه يحرم حمل المروج وأداتها الى أهل الشام ، وبيعها منهم والاعانة لهم عند قيام الحرب بينهم وبين الشيعة ، لروايته الحضرمي وهند السراج ، فيعها من الكفار أولى بالتحريم ولكن هذا الوجه يختص بحال الحرب ، على أن كلتا الروايتين ضعيفة السند .

قوله : (بمقتضى أن التفصيل قاطع للشركة) . أقول : قد يقال : بجواز بيع ما يكتن من الكمار لصحيحة محمد بن قيس (٣) عن بيع السلاح من فئتين تلتقيان من أهل الباطل ؟ فقال : معها ما يكتنها .

(٢) في ج ٩ تاج العروس ص ٣٢٣ : الكن بالكرم وقاه كل شيء وستره ، وكن أمره عنه أخفاه ، وقاب بعضهم : أكن الشيء ستره ، وفي التزئيل العزيز : (أو أكنتم في أنفسكم) أي أخفيتم .

١) تاريخ ١ كاس ٣٥٩ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٧ . وج ١٠ الوافي ص ٢٩ .
وج ١٠ تاريخ ٢٢ تمهيد بيع السلاح لأبناء الدين مما يكتسب به . قال : سألت —

وفيه ما ذكره المصنف من عدم دلالتها على المطلوب ، وتوضيح ذلك : أن الإمام «ع» فصل بين السلاح وبين ما يمكن ، فلا بد وأن يكون بيع السلاح حراماً بعدما جاز الإمام بيع الثاني ، لأن التفصيل طاع للشركة في الحكم ، وإلا لكان التفصيل لغواً ، وعليه فترفع اليد عن ظهور الصحيحة ، وتحمل على فريقين بحقوقي الدماء من أهل الخلاف ، إذ لو كان كلاماً أو أحدهما مهدور الدم لم يكن وجه لمنع بيع السلاح منهم ، وحينئذ فيجب أن يباع منها ما يمكن ليحتفظ كل منها عن صاحبه ، ويترس به عنه ، بل لو لم يشتروا وجب إعطاؤهم إياه مجاناً ، فإن اضمحل لهم يوجب اضمحلال وجهه الاسلام في الجملة ، ولذا سكنت علي «ع» عن مطالبة حقه من الطغاة خوفاً من انهدام حوزة الاسلام ، ومن هنا أفق بعض الأعظم في سالف الأيام بوجوب الجهاد مع الكفار حفظاً للدولة العثمانية .

قوله : (ثم إن مقتضى الاقتصار على مورد النص عدم التعدي الى غير أعداء الدين كقطاع الطريق) . أقول : بيع السلاح من السرقة وقطاع الطريق ونحوهم خارج عن حريم بحثنا ، وإنما هي من صغريات المسألة المتقدمة ، فإن قلنا بحرمة الاعانة على الإثم فلا يجوز بيعه منهم ، وإلا جاز كما هو الظاهر .

قوله : (إلا أن المستفاد من رواية تحف العقول إباطة الحكم بقوي الباطل ووهن الحق) . أقول : لم يذكر ذلك في رواية تحف العقول بل المذكور فيها هي حرمة وهن الحق وتقوية الكفر ، وعليه فلا يمكن التمسك بها على حرمة بيع السلاح من قطاع الطريق ونحوهم ، نعم يجوز الاستدلال على ذلك بقوله «ع» فيها : (أو شيء فيه وجه من وجوه الفساد) . إلا أنك علمت في أول الكتاب أن الرواية ضعيفة السند .

قوله : (ثم النهي في هذه الأخبار لا يدل على الفساد) . أقول : لا شبهة في أن الحرمة الوضعية متقومة بكون النهي إرشادياً الى الفساد ، ولا نظير له الى مفاوضية المتعلق ، كما أن قوام الحرمة التكليفية بكون النهي مولوياً تكليفاً ناظراً الى مفاوضية متعلقه ، ولا نظير له الى فساده ، وعدم تأثيره ، فيها لا يجتمعان في استعمال واحد .

وايضاً النهي من حيث هو تحریم بحسب لا يقتضي الفساد لاشراً . ولا عرفاً ، ولا عقلاً ، سواء تعلق بذات المعاملة ، أو بوصفها ، أو بأمر خارج منطبق عليها ، إذن فلا ملازمة بين الحرمة الوضعية والحرمة التكليفية على ما عرفت مبراراً عديدة .

— إيا عبد الله «ع» عن الفئتين تلتقيان من أهل الباطل أبيعهما السلاح ؟ فقال : تبعهما ما يكنهما الدرع والخفين ونحو هذا . صحيحة . في القاموس : الفئة كجمعة الطائفة اصلها في كفتح ج فثون وفئان .

جواز بيع مالا نفع فيه

وعليه فإن كان المراد بالنهي المتوجه إلى المعاملة هو النهي التكليفي المولوي كما هو الظاهر منه بحسب الوضع واللغة لدل على خصوص الحرمة التكليفية ، كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة ، إذ ليس الغرض منه إلا بيان مبغوضية البيع .
وان لم ترد منه المولية التكليفية كان إرشاداً إلى الفساد ، كالنهي المتوجه إلى سائر المعاملات ، أو إلى الممانعة ، كالنهي المتوجه إلى أجزاء الصلاة .
إذا عرفت ذلك فنقول : ان النهي عن بيع السلاح من أعداء الدين ليس إلا لأجل مبغوضية ذات البيع في نظر الشارع ، فيحرم تكليفاً فقط ، ولا يكون دالاً على الفساد ، ويتضح ذلك جلياً لو كان النهي عنه لأجل حرمة تقوية الكفر ، لعدم تعلق النهي به ، بل بأمر خارج يتحد معه .

جواز بيع مالا نفع فيه

قوله : (النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به مالا منفعه فيه محلة معتد بها عند العقلاء) . أقول : البحث في هذا النوع ليس على نسق البحث في الأنواع السابقة لنخصه هنا لبيان الحرمة الوضعية بخلافه في المسألة السابقة فإن البحث فيها كان ناظراً إلى الحرمة التكليفية ومن ذلك يعلم أنه لا وجه لهذا البحث هنا إلا استطراداً فإن المناسب لهذا ذكره في شرائط العوضين والعجب من المصنف (ره) حيث ذكر عدم جواز بيع المصحف من الكافر في شروط الصحة ، مع أنه أولى بالذكر هنا ، لا يمكن دعوى كونه حراماً تكليفاً .
ثم ان مالا نفع فيه تارة يكون لقلته كحبة من الشعير والحنطة وغيرها ، فارت هذه الامور وان كانت تعد عند العرف والشرع من الاموال ، بل من مهماتها ، إلا ان قلتها اخرجتها عن حدودها ، وحدود امكان الانتفاع بها . واخرى يكون لحسته وردائه ، كحشرات الأرض من العقارب والحيات والخنافس والجعلان والضفادع والديدان ، وبعض اقسام الطيور من بغائها (١) والنسر والغربان والرخم (٢) ونحوها .

تحقيق وتكميل

قد تطابقت كلمات الاضخاخ على فساد المعاملة على مالا نفع فيه نعماً يعتد به . قال

(١) في القاموس : البغاث مثلثة طائر اغبرج كنفزلان وشرار الطيور .

(٢) في القاموس : الرخم طائر من الجوارح الكبيرة الجثة الوحشية الطباع ، الواحدة

رخمه ج رخم .

الشيخ في المبسوط (١) : (وإن كان مما لا ينتفع به فلا يجوز بيعه بلا خلاف مثل الأسد والذئب وسائر الحشرات) .

وفي التذكرة (٢) منع عن بيع تلك الامور لحستها ، وعدم التفات نظر الشرع الى مثلها في التقويم ، ولا يثبت لأحد الملكية عليها ، ولا اعتبار بما يورد في الخواص من منافعها ، فانها مع ذلك لا تعد مالا ، وكذا عند الشافعي .

وفي الجواهر ادعى الاجماع محصلا ومنقولا على حرمة بيع مالا ينتفع به نفعاً مجزئاً للتكسب به على وجه رفع السفه عن ذلك . وعلى هذا المنهج فقهاء العامة أيضاً (٣) وإن جاز بعضهم بيع الحشرات والموام اذا كانت مما ينتفع بها .

اذا عرفت ذلك فنقول : المتحصل من كلمات الفقهاء لفساد بيع مالا نفع فيه وجوه : الوجه الأول : أن حقيقة البيع كما عن المصباح عبارة عن مبادلة مال بمال ، فلا يصح بيع ماليس بمال .

وفيه أولاً : انه لا يعتبر في مفهوم البيع وصدقه لغة وعرفاً عنوان المبادلة بين المالين ، ومن هنا ذكر في القاموس : أن كل من ترك شيئاً وتمسك بغيره فقد اشتراه ، ومن الواضح جداً عدم تحقق الاشتراء بدون البيع ، للملازمة بينهما ، ولذا قال الراغب الاصفهاني الشراء والبيع يتلازمان ، بل كثر في الكتاب (٤) العزيز استعمال البيع والشراء في غير المبادلة المالية . وأما ما عن المصباح فضاظاً الى عدم حجية قوله . أنه كسائر التعاريف ليس تعريفاً حقيقياً ، بل مجرد شرح الاسم ، فلا يبحث فيه طرداً وعكساً نقضاً وإبراماً .

وثانياً : أنه لو ثبت ذلك فغاية ما يلزم منه أنه لا يمكن تصحيح البيع بالعمومات الدالة

(١) في فصل ما يصح بيعه وما لا يصح من فصول البيع .

(٢) ج ١ ص ٤ من البيع .

(٣) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ : يصح بيع الحشرات والموام كالحيات والعقارب اذا كان ينتفع بها . وعن الحنابلة لا يصح بيع الحشرات . وفي ص ٢٣٧ : فإذا لم يكن من شأنه الانتفاع به كحبة من الخبطة فلا يجوز بيعه .

(٤) في مفردات الراغب : شريت بمعنى بعث أكثر . وأتبع بمعنى اشتريت أكثر . قال الله تعالى : وشروه بضمن بنحس ، أي باعوه ، وكذلك قوله : يشرون الحياة الدنيا بالآخرة . ويجوز الشراء والاشتراء في كل ما يحصل به شيء ، نحو : ان الذين يشترون بعهد الله ، لا يشترون بآية الله ، اشتروا الحياة الدنيا ، اشتروا الضلالة إن الله اشترى من المؤمنين ، ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله . فعني يشري يبيع .

على صحة البيع ، وهو لا يمنع عن التمسك بالعمومات الدالة على صحة العقد والتجارة عن تراض ، بدهاء صدقها على تبديل مالا نفع فيه بمثله ، أو بما هو مال .
الوجه الثاني : ما عن الايضاح من أن المعاملة على ما ليس له نفع محلل أكل للمال بالباطل فتكون فاسدة .

وفيه ما سمعته مراراً من أن الآية أجنبية عن بيان شرائط العوضين ، بل هي ناظرة الى تمييز الأسباب الصحيحة للمعاملة عن الأسباب الفاسدة لها ، وعليه فلا يكون الأكل في محل الكلام من أكل المال بالباطل بعد كون سببه تجارة عن تراض .
الوجه الثالث : أن بيع مالا نفع فيه من المعاملات السفهية فهي فاسدة . وفيه أنه ممنوع صغرى وكبرى ، أما الوجه في منع الصغرى فهو أن المعاملة إنما تكون سفهية إذا انتفت عنها الأغراض النوعية والشخصية كليهما ، وليس المقام كذلك ، إذ ربما تتعلق الأغراض الشخصية باشتراء مالا نفع فيه من الحشرات وغيرها ، وهي كافية في خروج المعاملة عن السفهية ، وأما الوجه في منع الكبرى فلا أنه لا دليل على فساد المعاملة السفهية بعد أن شملتها العمومات كما أشرنا الى ذلك مراراً ، نعم قام الدليل على فساد معاملة السفهية ، لكونه محجوراً عن التصرف ، والمعاملة السفهية غير معاملة السفهية .

الوجه الرابع : ما استدل به المصنف (ره) من قوله «وع» في رواية تحب العقول : (وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كله حلال بيعه وشراؤه) . إذ لا يراد منه مجرد المنفعة وإلا لمع الأشياء كلها . وقوله «وع» في آخرها (إنما حرم الله الصناعة التي يبيح منها الفساد محضاً نظير كذا وكذا) . الى آخر ما ذكره ، فإن كثيراً من الامثلة المذكورة هناك لها منافع محلة ، فلا شربة المحرمة مثلاً كثيراً ما ينتفع بها في معالجة الدواب بل الامراض ، فجعلها مما يبيح منه الفساد محضاً باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح لندرتها .

وفيه أن هاتين القطعتين من الرواية إنما سيقتا لبيان حكم الاشياء التي تمتحضت للصلاح أو للفساد ، أو تساوت فيها الجهتان ، أو غلبت احدهما على الاخرى ، فيحكم بصحة بيعها أو فسادها حسب ما اقتضته تلك الجهة التعليلية المكونة فيها ، وأما الاشياء التي لها نفع محلل نادر تغارجه عن حدود الرواية ، إذ ليس فيها تعرض لذلك بوجه ، لامن حيث صحة البيع ولا من حيث فساد ، وعليه فلا مانع من صحة المعاملة عليها للعمومات .

على أنها لو تمت قائماً تدل على فساد بيع مالا نفع فيه لحسته ، لكونه مما يبيح منه الفساد محضاً ، ولا تشمل مالا نفع فيه لقلته كحبة من الحنطة ، إذ ليست فيه جهة فساد أصلاً . ومع الاغضاء عن جميع ما ذكرناه فهي مختصة بالحرمة التكليفية على ما تقدم في أول الكتاب

فلا تشمل الحزمة الوضعية ، ويضاف الى ما ذكرناه كله أنها ضعيفة السند فلا يصح الاستدلال بها .

الوجه الخامس : دعوى غير واحد من الاعاظم الاجماع على ذلك . وفيه أن المحصل منه غير حاصل والمنقول منه ليس بحجة ، على أن لا نطمئن بوجود الاجماع التعبدى الكاشف عن الحجة المعتبرة ، لاحتمال استناد المجمعين الى الوجوه المذكورة في المسألة .

وربما يؤيد القول بالجواز بصحيفة محمد بن مسلم (١) الصريحة في جواز بيع الهر ، مع أنه مما لا نفع فيه ، بل كثيراً ما يضر الناس ، وفي التذكرة (٢) : لا بأس ببيع الهر عند علمائنا وبه قال ابن عباس والحسن وابن سيرين والحكم وحماد والثوري ومالك والشافعي (٣) واسحاق وأصحاب الرأي .

وألحج من المصنف حيث منع عن بيع القرد لكون المصلحة المقصودة منه : أعني حفظ المتاع نادرة بخلاف الهر ، لورود غير واحد من الروايات على جواز بيعها : ووجه العجب أن منافع القرد المحللة ليست بنادرة ، بل هي من مباحات المتاع !! وإنما اوجه في المنع عن بيع القرد هو الروايات التي تقدمت في بيع المسوخ .

قوله : (ولو فرض الشك في صدق المال على مثل هذه الاشياء المستلزم للشك في صدق البيع) . أقول : العلم بعدم صدق المال على شيء لا يمنع عن وقوع البيع عليه فضلاً عن الشك في صدقه عليه ، وإذن فلا وجه لرفع اليد عن عموم ما دل على صحة البيع والتمسك بمجموعات التجارة والصالح والعقود والهبة المعوضة وغيرها كما صنفه المصنف .

قوله : (لأن ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلها أو سائر منافعها للتعاطف) . أقول : (١) قد تقدمت الرواية في ص ٩٤ .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٠ عن دعائم الاسلام عن علي وعنه أنه رأى رجلاً يحمل هرة فقال : ما تصنع ؟ قال : أبيعها فلا حاجة لي بها ، قال : تصدق بشئها . رسالة .

(٢) ج ١ ص ٣ من البيع .

(٣) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الخنفية : يصح بيع الحيوانات بأجمعها سوى الخنزير . وعن الحنابلة أنه هل يصح بيع الهر خلاف والخيار أنه لا يجوز .

أقول : الظاهر ان القائلين بحرمة بيع الهر قد استندوا الى جملة من الاحاديث المروية عن النبي (ص) ، وقد اخرجها البيهقي في ج ٦ من سننه ص ١٦ : منها ما عن جابر قال : نهى رسول الله (ص) عن ثمن الكلب والسنور .. ومنها ما عن عبد الرزاق باسناده عن النبي (ص) نهى عن ثمن الهر . ومنها ما عن جابر ايضاً : نهى رسول الله عن أكل الهر وأكل ثمنه .

هذا يتناقى ما تقدم منه في بيع الابوال من حمل التبوي على كون الشحوم محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات .

قوله : (ومنه يظهر أن الأقوى جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكية عليها) . أقول : يجوز بيع جلود السباع والانتفاع بها على وجه الإطلاق بجلده من الإغبار التي ذكرناها في بيع المسوخ والسباع ، وعليه فلا وجه لدعوى أن النص إنما ورد في بعضها فقط ، فيجب تعييد جواز البيع به كما في المتن .

ثم إن السباع مما يقبل التذكية كما هو المشهور ، بل غن السرائر الاجتماع عليه . وتدل عليه موثقة سبعة التي تقدمت في مبحث جواز الانتفاع بالميتة ، عبر بجلود السباع ينتفع بها ؟ قال «ع» : (إذا رميت وصميت فانتفع بجلده) . إلا أنه لا وجه لتعليق جواز بيعها على قبول التذكية الأعلى القول بحرمة الانتفاع بالميتة ، وإلا فلأمانع من بيعها في حال الحياة للانتفاع بجلودها بعد الموت .

قوله : (ولو غصبه غاصب كان عليه مثله إن كان مثلياً) . أقول الدليل على الضمان إنما هو السيرة القطعية من العقلاء والمشرعة ، وعليه فلا بد وأن يخرج من عهدة الضمان إما برد عينه أو مثله ، ومع فقدهما لا يمكن الخروج منها بأدام القيمة ، بل أصبح الغاصب مشغول الذمة لصاحب العين إلى يوم القيامة مثل المفلس ، إذ الانتقال إلى القيمة إنما هو فيما إذا كان الثالث من الأموال . فلا ينتقل إليها إذا لم يكن بالتاليق مالا .

وربما يتمسك للقول بالضمان بقاعدة ضمان اليد ، لشمولها لمطلق المأخوذ بالغصب سواء كان من الأموال أو من غيرها .

وفيه أن القاعدة وإن ذكرت في بعض الأحاديث (١) واستند إليها المشهور في موارد الضمان . ولكنها ضعيفة السند وغير منجزة بشيء كما سيأتي التعرض لها في المقبوض بالعقد الفاسد .

(١) في ج ٢ مستدرک الوسائل ص ٥٠٤ . وج ٥ كنز العمال للمصنف الهندي ص ٢٥٢ وج ٥ مستند أحمد ص ٨ . وج ٣ سنن أبي داود السجستاني ص ١٩٦ . وج ٦ سنن البيهقي ص ٩٠ . وج ٥ نيل الأوتار للشوكاني ص ٢٥٢ . عن سمرة بن جندب قال : قال رسول الله (ص) : على اليد ما أخذت حتى تؤدي الحديث . في ج ١ شرح النهج لابن أبي الحديد ص ٣١٣ : أن سمرة هو الذي كان يحرض الناس لحرب الحسين «ع» ، وكان نائباً عن ابن زياد في البصرة عند مجيئه إلى الكوفة ، وهو صاحب التخلية في سنان الانصاري ومن المنجرفين عن أمير المؤمنين «ع» .

وقد يتمسك للضمان بقاعدة الاتلاف (من أتلف مال الغير فهو له ضامن) ولكنه واضح الفساد لاختصاص مورها بالأموال ، فلا تشمل غيرها . نعم لو انفصلت كلمة الما عن اللام وأريد من الأول الوصول ومن الثاني حرف الجر بحيث تكون العبارة هكذا : (من أتلف مال الغير الخ) شملت هذه القاعدة صورة الاتلاف وغيره ، إلا أنه بعيد جداً ، على أن القاعدة المذكورة متصيدة وليست بمن رواية . وكيف كان فموردها خصوص الاتلاف ، فلا تدل على الضمان عند عدمه ، فلا دليل على الضمان إلا السيرة كما عرفت .

قوله : (خلافاً للتذكرة فلم يوجب شيئاً كغير المثلي) . أقول : ضعفه بعضهم بأن اللازم حينئذ عدم الغرامة فيما لو غصب صيرة تدريباً . ويرد عليه أن نظر العلامة (ره) ليس إلا عدم الضمان مطلقاً ، بل فيما إذا لم يكن المقصوب مقداراً يصدق عليه عنوان المال ، ومن البديهي أن كل حبة من الصيرة وإن لم تكن مالاً بشرط لا وبجدة عن الانضمام إلى حبة أخرى ، إلا أنها إذا انضمت إلى غيرها من الحبات صارت مالاً ، فتشملها أدلة الضمان .

﴿ فرع ﴾

لو حاز مالاً نفع له كالخسرات لثبت له الاختصاص به ، فيكون أولى به من غيره ، فليس لأحد أن يزاحمه في تصرفاته فيه للسيرة القطعية . على أن أخذ المحاز من الهزقهرأ عليه ظلم ، فهو حرام عقلاً وشرعاً . وأما حديث (من سبق إلى مال لم يسبق إليه أحد من المسلمين فهو أحق به) فقد تقدم أنه ضعيف السند ، وغير منجز بشيء .

حكم تدليس الماشطة

قوله : (النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملاً مغرمًا في نفسه) . أقول : قد جرت عادة الأصحاب بالبحث عن جملة من الأعمال المحرمة في مقدمة أبحاث التجارة ، وتبعهم المصنف بذكر أكثرها في مسائل شتى بترتيب حروف أوائل عناواناتها ، ونحن أيضاً بقتني إثرهم .

ثم إنك قد علمت في البحث عن معنى حرمة البيع تكليفاً أنه يكفي في عدم جواز المعاملة على الأعمال المحرمة ما دل على حرمتها من الأدلة الأولية ، إذ مقتضى أدلة صحة العقود لزوم الوفاء بها ، ومقتضى أدلة المحرمات حرمة الاتيان بها ، وهما لا يجتمعان . وعليه لا موجب للبحث في كل مسألة من المسائل الآتية عن صحة المعاملة عليها وفسادها ، بل في جهتها أخرى ، وأما ما في حاشية السيد من عدم جواز أخذ الاجرة على العمل المحرم لقوله «ع» : إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه ، فإن المراءى من الثمن في الحاقه بالبيع ، فهو فاسد ، فإنه مضاعف

حكم تدليس الماشطة وتمشيطها

٢٩٤

إلى ضعف سند هذا الحديث ، أنا نمنع صدق الثمن على مطلق العوض .
 قوله : (المسألة الاولى : تدليس الماشطة المرأة التي يراد تزويجها أو الأمة التي يراد بيعها جرام) . أقول : الماشطة والماشطة التي تحسن المشط ، وتتخذ ذلك حرفة لنفسها .
 والظاهر انه لا خلاف في حرمة تدليسها اذا أظهرت في المرأة التي يراد تزويجها ، أو الأمة التي يراد بيعها ما ليس فيها من المحاسن ، بل ادعى عليه الاجماع كما في الرياض وغيره ، قال في تجارة المقنع : (ولا بأس بكسب الماشطة اذا لم تشارط وقبلت ما تعطى ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها) . وفي المكاسب المحظورة من النهاية : (كسب المواشط حلال اذا لم يغشش ولا يدلّس في عملين فيصان شعر النساء بشعر غيرهن من الناس ويوشمن الحدود ويستعملن ما لا يجوز في شريعة الاسلام) . وفي فتاوى العامة (١) انه لا يجوز وصل شعر الانسان بشعر المرأة .

وتحقيق هذه المسألة في ثلاث جهات ، الجهة الاولى : في تدليس الماشطة . الظاهر انه لا دليل على حرمة التدليس والغش من حيث هما تدليس وغش إلا في بيع أو شراء أو تزويج للروايات الخاصة التي ستعرض لها في البحث عن حرمة الغش ، بل ربما يكونان مطلوبين للعقلاء ، كترتين للدور والألبسة والأمتعة ، لاظهار العظمة والشوكة . وحفظ الكيان وإرائة انها جديدة ، نعم لو قلنا بجرمة الإغابة على الإثم لكان تزيب المرأة التي في معرض التزويج أو الأمتعة التي في معرض البيع حراما ، لكونه مقدمة للغش المحرم .

وقد اجاد المحقق الايرواني حيث قال : (إن الماشطة لا ينطبق على فعلها غش ولا تدليس وإنما الغش يكون بفعل من يعرض المغشوش والدلس فيه على البيع ، نعم الماشطة أعدت المرأة لا لتغش بها ، وحالها كحال الحائك الذي بفعله تعد العامة لأن يدلّس بلبسها ، فكيف فعل صانع السبحة لأن يدلّس بالتسبيح بها رياء ، وأما نفس التمشيط فلا دليل يدل على المنع عنه بقول مطلق ، بل الأخبار رخصت فيه) .

الجهة الثانية : في تمشيط الماشطة . الظاهر انه لا دليل على المنع عنه بقول مطلق وإن

(١) في ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٤ منع عن وصل شعر الانسان بشعر امرأة لحديث لعن الله الواصلة والمستوصلة ، وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٤٠ عن الحنفية : ومن البيوع الباطلة بيع شعر الانسان ، لأنه لا يجوز لحديث لعن الله الخ ، وقد رخص في الشعر الأخوذ من الوبر ليزيد في ضيق النساء .

وفي ج ٣ سنن البيهقي ص ٤٢٦ في عدة من الأحاديث لعن رسول الله (ص) الواصلة والناصلة .

حكم تدليس الماشطة ومشيظها

ورد النهي عن خصوص وصل الشعر بالشعر ، بل يتجلى من الأخبار (١) الكثير :

(١) في ج ١ كا ص ٣٦١ ، وج ٢ التهذيب ص ١٠٨ ، وج ١٠ الوافي ص ١٠٢ ، وج ٢ ثل باب ٤٧ : انه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به . عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله «ع» في حديث ام حبيب الخافضة قال : وكانت لام حبيب اخت يقال لها : عطية ، وكانت مقنية - يعني ماشطة - فلما انصرفت ام حبيب الى اختها فأخبرتها بما قال لها رسول الله (ص) فأقبلت ام عطية الى النبي (ص) فأخبرته بما قالت لها اختها فقال لها : ادني مني يام عطية اذا أنت قنيت الجارية فلا تغسلي وجهها بالخرقة فان الخرقة تدعّب بماء الوجه » وفي نسخة اخرى : تشرب ماء الوجه » صحيحة .

أقول : تقيين الجواني تزيينها . وعن الصحاح : اقتان الرجل اذا حسن ، واقتان الروضة أخذت زخرفها ، ومنه قيل للماشطة : مقنية ، وقد قيمت العروس تقيئاً زينها . وعن ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله «ع» قال : دخلت ماشطة على رسول الله فقال لها : هل تركت عملك او أقت عليه ؟ فقالت : يا رسول الله (ص) أنا أعمله إلا ان تنهاني عنه فأنتهي عنه ، فقال : افعلي فإذا مشطت فلا تجلي الوجه بالخرقة فانه يذهب بماء الوجه ولا تصلي الشعر بالشعر . ضعيفة لابن أشيم ومرسلة . وزاد في المتن : واما شعر المعز فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأة . وهو من سهو القلم .

وعن سعد الاسكاف قال : سئل ابو جعفر «ع» عن القرامل التي تضعها النساء في رؤسهن تصلن بشعورهن ؟ فقال لا بأس على المرأة بما تزيين به لزوجها قال : فقلت بلغتنا ان رسول الله لعن الواصلة والموصولة ؟ فقال ليس هنالك إنما لعن رسول الله (ص) الواصلة التي تزني في شبابها فلما كبرت قادت النساء الى الرجال فتلك الواصلة والموصولة . ضعيفة لسعد المذكور أقول : القرملة كزبرج ماتشد المرأة في شعرها من شعر او صوف او ابرسم ، ويقال له في لغة الفرس « گیسوبند » وفي لغة الترك « صاج باغي » .

وعن القاسم بن محمد عن علي «ع» قال : سألت عن امرأة مسامة تمشط العرائس ليس لها معيشة غير ذلك وقد دخلها ضيق ؟ قال : لا بأس ولكن لا تصل الشعر بالشعر . ضعيفة لقاسم المذكور .

وفي ج ٣ ثل باب ١٠٢ جواز وصل شعر المرأة بصوف عن احتجاج عن عمار الساباطي قال : قلت لابي عبد الله «ع» : إن الناس يرون ان رسول الله (ص) لعن الواصلة والموصولة قال فقال : نعم ، قلت : التي تتمشط وتجعل في الشعر القرامل ؟ قال : فقال لي : ليس بهذا بأمر قلت : لما الواصلة والموصولة ؟ قال : الفاجرة والقوادة . مرسلة .

حكم تدليس الماشطة وتمشيطها

مطلقا سواء اشترت فيه الاجرة أم لم تشترط ، بل في رواية قاسم بن محمد نصح بجواز تعيش الماشطة بالتمشيط اذا لم تصل الشعر بالشعر .

وقد يقال : بتقييدها بمفهوم مرسله الفقيه وفقه الرضا (١) فانها تدلان على جواز كسب الماشطة مالم تشترط وقبلت مانعطي ، إذ مفهومها يدل على حرمة كسبها مع انتفاء التقيدين او احدهما ، فتقيد به المطلقات ، وعليه فالنتيجة انه لا بأس بكسب الماشطة اذا لم تشترط الاجرة وقبلت مانعطي ، وإلا فيجزم كسبها .

وفيه اولا : انها ضعيفتا السند ، فلا يجوز الاستدلال بهما على الحرمة . نعم لا بأس بالاستدلال بهما على الكراهة بناء على ثبوت اخبار من بلغ للمكروهات . وما ذكره المصنف من ان (المراد بقوله «ع» : اذا قبلت مانعطي البناء على ذلك حين العمل وإلا فلا يلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراهته) . بين الخلل ، فانه لا موجب لهذا التوجيه بعد إمكان الشرط المتأخر ووقوعه . فلا غرو في تأثير عدم القبول بعد العمل في كراهة ذلك العمل ، كتأثير الاغسال الليلية في صحة الصوم على القول به .

وثانياً : ما ذكره المصنف (ره) ، وملخص كلامه : أن الوجه في أولوية قبول مانعطي وعدم مطالبتها بالزيادة إنما هو احد امرين على سبيل منع الخلو :

الاول : ان ما يعطى للماشطة والحجام والختان والخلق وأمثالهم لا ينقص غالباً عن اجرة مثل عملهم ، إلا أنهم لكثرة حرصهم ودناءة طباعهم يتوقعون الزيادة ، خصوصاً من اولي المروة والثروة ، بل لو منعوا عملاً يطلبونه بأدروا الى السب وهتك العرض ، ولذا أمروا في الشريعة المقدسة بالقناعة بما يعطون وترك المطالبة بالزائد عنه .

الثاني : ان المشاركة والمأكسة في مثل تلك الامور لا تناسب المحترمين من ذوي الجسد والفيخامة ، كما أن المساحة فيها ربما توجب المطالبة بأضعاف اجرة المثل ، فلذلك أمر الشارع اصحاب هذه الاعمال بترك المشاركة والرضا بما يعطى لهم ، وهذا كله لا ينافي جواز المطالبة بالزائد ، والامتناع عن قبول ما يعطى اذا انفق كونه اقل من اجرة المثل ، إذ لا يجوز بلا عطاء اقل من ذلك لاحترام عملهم .

(١) في ج ٢ كل باب ٤٧ انه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به عن الصدوق قال : قال «ع» : لا بأس بكسب الماشطة مالم تشترط وقبلت مانعطي ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها واما شعر المعز فلا بأس بأن توصله بشعر المرأة . مرسله .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٣١ عن فقه الرضا «ع» : ولا بأس بكسب الماشطة اذا لم تشترط وقبلت مانعطي ولا تصل شعر المرأة بغير شعرها واما شعر المعز فلا بأس . ضعيفة .

قوله : (اولاً في حق العامل قصد التبرع) . أقول : الرسالة إما ذلت على عدم المشاركة المستلزمة لعدم تحقق الإجارة : المعبر فيها تعيين الإجارة ، وهذا لا يستلزم قصد التبرع ، لجواز أن يكون إيجاد العمل بأمر الأمر ، فيكون امره هذا موجباً للضمان بإجارة المثل ، كما هو متعارف في السوق كثيراً .

قوله : « فلا ينافي ذلك ما ورد » . أقول : إن تم ما ذكره المصنف من حمل الرسالة على أن الأولى بالعامل أن يقصد التبرع كانت الرسالة خارجة عن حدود الإجارة موضوعاً . وإن لم يتم ذلك فلا بد وأن يلتزم بتخصيص مادل (١) على اعتبار تعيين الإجارة قبل العمل بواسطة الرسالة إذا كانت خجعة ، وإلا فيرد علمها إلى أهلها .

الجهة الثالثة : قد ورد في بعض الأخبار (٢) لعن الماشطة على خصال أربع : الوصل ،

(١) في صحيحة سليمان بن جعفر الجعفري إن الرضا «ع» أقبل على غلسانه يضرهم بالسوط لعدم مقاطعتهم على أجرة الأجير قبل العمل .

مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله «ع» قال : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يستعملن أجيراً حتى يعلم ما أجره . ضعیفة لمسعدة . راجع ج ١ ك باب ١٤٧ من المعيشة ص ٤١٢ . وج ٢ التهذيب ص ١٧٥ . وج ١٠ الوافي ص ١٢٨ . وج ٢ تل باب ٣ كراهة استعمال الأجير قبل تعيين أجرته من الاجارات .

(٢) في ج ٢ تل باب ٤٧ أنه لا بأس بكسب الماشطة بما يكتسب به عن معان الأخبار بإسناده عن علي بن غراب عن جعفر بن محمد عن آبائه «ع» قال : لعن رسول الله (ص) النامصة والتمنصة والواشرة والموتشرة والواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة . ضعيفة لعلي بن غراب وغيره من رجال الحديث .

قال الصدوق : قال علي بن غراب : النامصة التي تنشف الشعر ، والتمنصة التي يفعل ذلك بها ، والواشمة التي تشم وشمها في يد المرأة ، وفي شيء من بدنها : وهو أن تعزر بدنها ، أو ظهر كفيها ، أو شيئاً من بدنها بإبرة حتى تؤثر فيه ثم تحشوه بالكحل أو بالنورة فتخضر ، والمستوشمة التي يفعل ذلك بها . والواشرة التي تشر أسنان المرأة وتفلجها وتحددها والموتشرة التي يفعل ذلك بها ، والواصلة التي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها ، والمستوصلة التي يفعل ذلك بها .

وقد ورد اللعن أيضاً من طرق العامة على الواصلة والمستوصلة ، والواشمة والمستوشمة ، والواشرة والموتشرة ، والنامصة والتمنصة . راجع ج ٢ سنن البيهقي ص ٤٢٦ . وج ٧ ص ٣١٢ .

والنقص، والوشم، والوش. أما الوصل فإن كان المراد به ما هو المذكور في روايتي سعد الإسكاف والاحتجاج المتقدمين في الحاشية من تفسير الواصلة بالفاجرة والقوادة فخرته من ضروريات الاسلام، وسيأتي التعرض لذلك في البحث عن حرمة طليقة. وإن كان المراد به ما في تفسير علي بن غراب من أن (الواصلة التي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها). فقد يقال بحرمة أيضاً لظهور اللعن فيها.

ولكن يرد عليه أولاً: أنه لا حاجة في تفسير ابن غراب، لعدم كونه من المعصوم، مع وزود الرد عليه في روايتي سعد الإسكاف والاحتجاج، وتفسير الواصلة والموصولة فيها بمعنى آخر، ويحتمل قريباً أنه أخذ هذا التفسير من العامة فإن مضمونه مذكور في سنن البيهقي (١).

وثانياً: لو سلمنا اعتباره فإنه لا بد وأن يحمل على الكراهة، كما هو مقتضى الجمع بين الروايات، وتوضيح ذلك أن الروايات الواردة في وصل الشعر بشعر امرأة على ثلاث طوائف الأولى: ما دل على الجواز مطلقاً كرواية سعد الإسكاف المتقدمة (عن القرائل التي تضعها النساء في رؤوسهن فصنعهن بشعرهن؟ فقال: لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها) وكرواية الاحتجاج (٢).

الثانية: ما دل على التفصيل بين شعر المرأة وشعر غيرها، وجواز الوصل في الثاني دون الأول، كقوله فع في حرسلة الفقيه المتقدمة: (لا بأس بكسب الماشطة ما لم تشارط وقبلت ما تغطي ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها وأما شعر المعرف فلا بأس بأن توصله بشعر المرأة) الثالثة: ما يظهر منه الحرمة في مطلق وصل الشعر بالشعر كجملة من الروايات المتقدمة من الفريقين، وكروايتي عبد الله بن الحسن (٣).

(١) ج ٧ ص ٣١٢.

(٢) في ج ٣ مثل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف من مقدمات النكاح، عن أبي بصير قال: سأله عن قصة النواصي تريد المرأة الزينة لزوجها وعن الحنف والقائلين بالصوف وما أشبه ذلك؟ قال: لا بأس بذلك كله. حرسلة.

(٣) قال: سأله عن القرائل؟ قال: وما القرائل؟ قلت: صوف تجمعه النساء في رؤوسهن فقال: إن كان صوفاً فلا بأس به وإن كان شعراً فلا خير فيه من الواصلة والموصولة. مبهولة ليحيى بن مهران وعبد الله بن الحسن. راجع ج ٢ التهذيب ص ١٠٩ وج ١٠ الوافي ص ٣٢. وج ١٢ ص ١٢٦. وج ٢ قل باب ٤٧ أنه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به.

وثابت بن أبي سعيد (١) وهاتان الروايتان تدلان أيضاً على جواز وصل الصوف بالشعر . ومقتضى الجمع بينهما أن يلتزم بجواز وصل شعر المعز بشعر المرأة لا كراهة ، ويجوز وصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى مع الكراهة ، فإن ما دل على المنع مطلقاً يقيد بما دل على جواز الوصل بشعر للمعز ، وما دل على حرمة وصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى يحمل على الكراهة ، لما دل على جواز تزين المرأة لزوجها مطلقاً ، فإن رواية سعد الاسكاف وإن كانت بصراحته تدفع توهم السائل من حيث الموضوع وهو إرادة وصل الشعر بالشعر من الوصلة والموصولة ، ولكنها ظاهرة أيضاً في جواز وصل الشعر بالشعر مطلقاً ، إذ لو لم يكن جائزاً لكان على الامام «ع» أن يدفع توهم السائل من حيث الحكم ، فيقول له مثلاً : إن وصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى حرام ، على أن روايتي عبد الله بن الحسن وثابت غير ظاهرين في الحرمة كما هو واضح لمن يلاحظهما .

في هنا أمران ، الأول : أن رواية سعد مختصة بزينة المرأة لزوجها . فلا تدل على جواز الوصل مطلقاً .

وفيه أنها وإن كانت واردة في ذلك إلا أن من المقطوع به أن جواز تزين المرأة لزوجها لا يسوغ التزين بالمحرم كما تقدم ، فيعلم من ذلك أن وصل الشعر بالشعر ولو بشعر امرأة كان من الأمور السائغة في نفسها .

الثاني : أن رواية سعد مطلقاً تدل على جواز وصل الشعر بالشعر مطلقاً ولو كان شعر امرأة أخرى ، فتقيد بما اشتمل على النهي عن وصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها . وفيه أن رواية سعد وإن كانت مطلقاً ولكن السؤال فيها كان عن خصوص وصل الشعر بالشعر ، فلو كان في بعض أفراد فرد محرم لوجب على الامام «ع» أن يتعرض لبيان حرمة في مقام الجواب ، فيعلم من ذلك أنه ليس بحرام ، هذا كله مع صحة الروايات ، ولكنها جميعاً ضعيفة السند ، وإذن فمقتضى الأصل هو الجواز مطلقاً .

وربما يقال : إن لعن الواصلة في النبوي صريح في الحرمة ، فلا يجوز حمله على الكراهة ،

(١) قال : سئل أبو عبد الله «ع» عن النساء يجعلن في رؤوسهن القراميل ؟ قال : يصلح الصوف وما كان من شعر امرأة لنفسها وكره للمرأة أن تجعل القراميل من شعر غيرها فإن وصلت شعرها بصوف أو بشعر نفسها فلا يضر . مجهولة لثابت . وعن الاحتجاج مثله مرسلًا ومضمراً . راجع ج ٢ ك ص ٦٤ . وج ٤٢ الوافي ص ١٢٦ : وج ٣ ثل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف من مقدمات النكاح .

وفيه مضاعف الى ضعف سنده ، واستعمال اللعن في الامور المكروهة في بعض الأحاديث (١) أن اللعن ليس بصريح في الحرمة حتى لا يجوز حمله الكراهة ، وإنما هو دعاء بالابعاد المطلق الشامل للكراهة أيضا ، نظير الرجحان المطلق الشامل للجوب والاستحباب كليهما ، غاية الأمر أن يدعى كونه ظاهراً في التحريم ، لكنه لا بد من رفع اليد عن ظهوره وحمله على الكراهة إذا تعارض بما يدل على الجواز كما عرفت .

ومن هنا ظهر جواز قيمة الامور المذكورة في النبوي كالحص والوشم والوشر وإن كانت مكروهة ، بل ربما يشكل الحكم بالكراهة أيضاً ، لضعف الرواية إلا أن يتمسك في ذلك بقاعدة التسامح في أدلة السنن بناء على ثبوتها للمكروهات أيضاً . بل ورد جواز المحص : أعني حف الشعر من الوجه في الخبر (٢) ومن جميع ما ذكرناه ظهر الجواب أيضاً عن رواية عبد الله بن سنان (٣) المشتملة على اللعن على الواشمة والموتشمة .

(١) عن الصدوق بإسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه «ع» في وصية النبي (ص) لعلي «ع» قال : يا علي لعن الله ثلاثة : آكل زاده وحده ، وراكب الغلاة وحده ، والنائم في بيت وحده . راجع ج ٣ ثل باب ١٠١ تأكد كراهة أكل الانسان زاده وحده من أحكام المائدة ، وج ١٧ البحار ص ١٥ .

وفي الاحتجاج ص ٢٦٧ . وج ١ ثل باب ٢١ تأكد استحباب تأخير العشاء من مواقيت الصلاة . عن الكليني رفعه عن الزهري في التوقيع : ملعون ملعون من أخر العشاء الى أن تشتبك النجوم ملعون ملعون من أخر الغداة الى أن تنقضي النجوم . وفي ج ٢ ثل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف عن كثر الفوائد : ملعون ملعون من وهب الله له مالاً فلم يتصدق منه شيء ، أما سمعت أن النبي (ص) قال صدقة درهم أفضل من صلاة عشر ليال .

(٢) في ج ٢ ثل باب ٤٧ أنه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به قرب الاسناد بإسناده عن علي بن جعفر إنه سأل أخاه موسى بن جعفر «ع» عن المرأة التي تحف الشعر من وجهها ؟ قال : لا بأس . مجبولة لعبد الله بن الحسن .

وفي ج ٣ ثل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف من مقدمات النكاح عن علي بن جعفر مثلاً ، ولكنه صحيح .

(٣) في ج ٢ كا ص ٧٦ . وج ١٢ الوافي ص ١٢٦ . وج ٣ ثل باب ١٣٦ حكم عمل الواشمة من مقدمات النكاح . عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : الواشمة والموتشمة والناجش والمنجوش ملعونون على لسان محمد (ص) . ضعيفة لمحمد بن سنان .

وقد يتوهم أنه ثبت بالأخبار المستفيضة المذكورة في أبواب النكاح ، وبالسيرة القطعية جواز تزين المرأة لزوجها ، بل كونه من الامور المستحبة . ومقتضى ما دل على حرمة الوصل والنمص والوشم والوشم هو عدم جواز التزين بها سواء كان ذلك للزوج أو لغيره فيتعارضان فيما كان التزين بالامور المذكورة للزوج ، ويتساقطان ، فيرجع الى الاصول العملية وفيه أنه لو تم ما دل على حرمة الامور المزورة فالنسبة بينه وبين ما دل على جواز التزين هو العموم المطلق : فيحكم بجواز التزين مطلقاً إلا بالأشياء المذكورة . بيان ذلك : أن المذكور في الروايات وإن كان هو جواز تزين الزوجة لزوجها فقط ، ولكننا نقطع بعدم مدخلة الزوجية في الحكم بحيث لولاها لكان التزين للنساء حراماً . بل هو أمر مشروع للنساء كلها ، كما عليه السيرة القطعية ، إذن فلا بد من تخصيص الحكم بما دل على حرمة الامور المذكورة في النبوي .

قوله : (خصوصاً مع صرف الامام للنبي الوارد في الواصلة عن ظاهره) . أقول : صرف النبي عن ظاهره بالتصرف في معنى الواصلة والمستوصلة بإرادة القيادة من الواصلة يقتضي حرمة الوصل والنمص والوشم والوشم المذكورة في النبوي ، لانحداد السياق ، دون الكراهة .

نعم لو كان معنى اللعن في الرواية هو مطلق الابعاد الذي يجمع مع الكراهة لبصار مؤيداً لحمل ما عدا الوصل على الكراهة .

قوله : (نعم يشكل الأمر في وشم الأطفال من حيث إنه إيذاء لهم بغير مصلحة) . أقول : لاشبهة أن الوشم لا يلزم الإيذاء دائماً ، بل بينها عموم من وجه ، فانه قد يتحقق الإيذاء حيث يتحقق الوشم كما هو الكثير ، وقد يتحقق الوشم حيث لا يتحقق الإيذاء ، لأجل استعمال بعض المخدرات المعروفة في اليوم ، وقد يجتمعان . وعلى تقدير الملازمة بينها فالسيرة القطعية قائمة على جواز الإيذاء اذا كان لمصلحة التزين ، كما في ثقب الإذنان والآثاف

قوله : (ثم إن التدليس بما ذكرنا إنما يحصل بمجرد رغبة المخاطب أو المشتري) . أقول : التدليس في اللغة (١) عبارة عن تلبيس الأمر على الغير ، أو كتمان عيب السلعة عن المشتري وإخفائه عليه بإظهار كمال ليس فيها ، وأما ما يوجب رغبة المشتري والمخاطب فليس بتدليس مالم يستلزم كتمان عيب ، أو إظهار ما ليس فيه من الكمال ، وإلا لحرم تزين السلعة ، لكون ذلك سبباً لرغبة المشتري ، ولحرم أيضاً لبس المرأة الثياب المحرمة

(١) في القاموس : التدليس كتمان عيب السلعة عن المشتري . وفي المنجد : دلس البائع كتم عيب ما يبيعه عن المشتري .

والخضر الموجهة لظهور بياض البدن وصفاته ، بدله كونه سببا لرغبة الخاطبين ، ولا يفتن
أن يلتزم بذلك مخفيه أو متفقه .

تزئين الرجل بما يحرم عليه

قوله : (المسألة الثانية تزئين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير والذهب حرام) .
أقول : لا يفتق فهمنا وفقهاء العامة (١) واستفاضت الأخبار من طرقنا (٢) ومن طرق
السنة (٣) على حرمة لبس الرجل الحرير والذهب إلا في موارد خاصة ، ولكن الأخبار
خالية عن حرمة تزئين الرجل بها ، فقد المسألة بهذا العنوان كما صنفه المصنف (ره) فيسه
مساحة ولصحة ، نعم ورد في بعض الأحاديث (٤) : (لا تختم بالذهب فانه زينتك في الآخرة)
وفي بعضها الآخر (٥) : (جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه
والصلاة فيه) . ولكن مضافا إلى ضعف السند فيها ، أنها لا تدلان على حرمة تزئين الرجل
بالذهب حتى يشمل النبي غيبه صورة اللبس أيضا ، بل تفريعه (٦) في الرواية الثانية حرمة
لبس الذهب على كونه زينة الفساق في الدنيا لا يخلو عن الإشعار بجواز تزئين الرجل بالذهب
مالم يصدق عليه عنوان اللبس .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ١٠ الشافعية قالوا : يحرم على الرجال لبس الحرير ،
فلا يجوز لرجال أن يجلسوا على الحرير ولا أن يستندوا إليه من غير حائل ، ويحرم ستر
الصدران به في أيام الفرح والزينة إلا لعذر . والحنابلة قالوا : بحرمة استعمال الحرير مطلقا
ولو كان بطانة لغيره ، ومثل الرجل الخنثى وكذلك للصبي والمجنون فيحرم اللباس الحرير .
وفي ص ١٢ الخفية قالوا : يحرم على الرجال لبس الحرير إلا لضرورة . وفي ص ١٣
الملكية قالوا : يحرم على الذكور البالغين لبس الحرير وفي المعيار خلاف .
وفي ص ١٤ يحرم : على الرجل والمرأة استعمال الذهب والفضة .

(٢) راجع ج ٢ كا باب ١٣ لبس الحرير ص ٢٠٦ . وباب ٢٣ الخواتيم من التيجمل
ص ٢٢٠ . وج ١١ الوافي باب ١٨٦ الخواتيم ص ١٠٣ . وباب ١٧٩ أجناس اللباس
من التيجمل ص ٩٨ . وج ١ ثل ١١ عدم جواز صلاة الرجل في الحرير . وباب ٣٠ عدم
جواز لبس الرجل الذهب من لباس المصلي .

(٣) راجع ج ٢ سنن البيهقي ص ٤٢٢ و ص ٤٢٤ .

(٤) ضعيفة لمالك بن عثمان . راجع أبواب الخواتيم المتقدمة من كافي الوافي و ثل .

(٥) مرسلة . راجع ج ٣ ثل باب ٣٠ عدم جواز لبس الرجل للذهب من لباس المصلي .

وقد يقال : إن عنوان التزين بالذهب والقضة وإن لم يذكر في الاخبار ، إلا أن ليس الحرير والذهب يلزم التزين بها ، فالنهي عن لبسها يلزم النهي عن التزين بها . وفيه أنها دعوى جزافية ، لمنع الملازمة ، بل بين العنوانين عموم من وجه ، فإن التزين قد يصدق حيث لا يصدق اللبس ، كما إذا جعت ازرار الثوب من الذهب ، أو من الحرير ، وكما إذا خيط بها الثوب ، كما تتعارف خياطة القراء بالحرير والديباة ، وكما إذا ضاع الانسان استانه من الذهب ، وقد يصدق اللبس ولا يصدق التزين ، كلبس الحرير والذهب تحت سائر الالبسة ، وتحتم الرجل بالذهب للتعجربة والامتحان ، وقد يجتمع العنوانان ، وتخصيل الكلام في البحث عن لباس المصلي في كتاب الصلاة . ومن هنا ظهر أنه لا وجه لما ذهب اليه في العروة في المسألة ٢٢ من مسائل لباس المصلي قال : (نعم هذه) كان في محرم الساعة من الذهب وعلقه على رقبته لم يضعه في محرمه ، لكن علق رأس الزنجير بحرم لانه تزين بالذهب ولا يتصلح الصلاة فيه بوضاء .

تشبه الرجل بالمرأة وتشبه المرأة بالرجل

هل يجوز تشبه الرجل بالمرأة وبالعكس أولا : بأن يلبس الرجل ما يختص بالنساء من الالبسة ، وتلبس المرأة ما يختص بالرجل منها ، كالمنطقة والعمامة ونحوها ، ولا ريب أن ذلك يختلف باختلاف العادات ؟

فنقول : إنه ورد النهي عن التشبه في الاخبار المتظاهرة (١) ولعن الله ورسوله المتشبهين

(١) في ص ٢ كل باب ٦٩٥ بتحريم تشبه الرجال بالنساء مما يكذب به من ٥٦٢ عن جابر عن أبي جعفر (ع) قال : قال رسول الله (ص) في حديث : لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال ، الحديث : ضعيفة لعمرو بن شمر .

وفي ص ٣ المستدرک من ٥٥٤ عن الطوسي في جمع البيان عن أبي أمامة عن النبي (ص) قال : أربح بعلمهم الله من فوق عرشه وأمنت عليه الملائكة الرجل يشبه بالنساء وقد خلقه الله ذكراً ، والمرأة تشبه بالرجال وقد خلقها الله أنثى مرسله .

وفي ص ١٠ المستدرک من ٨٠٠ عن الصدوق عن جابر بن يزيد الجعفي قال : سمعت أبا جعفر محمد بن علي الباقر (ع) يقول : لا يجوز للمرأة أن تشبه بالرجال . ضعيفة لجعفر بن محمد ابن حمزة ولا فيه .

وعن المفيد عن عروة بن عبيد الله بن بشير الجعفي قال : دخلت على فاطمة بنت علي بن أبي طالب وهي عبوة كبيرة وفي عنقها خرز وفي يدها مسكك فقلت : يكره للنساء .

حكم تشبه الرجل بالمرأة وتشبه المرأة بالرجل

٢٠٨

من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال ، ولكن هذه الاخبار كلها ضعيفة السند ، فلا تصلح دليلاً للقول بالحرمة .

ومنع الاغضاء عن ذلك فلا دلالة فيها على حرمة التشبه في اللباس ، لأن التشبه فيها إما ان يراد به مطلق التشبه او التشبه في الطبيعة ، كتأنيث الرجل وتذكر المرأة ، او التشبه الجامع بين التشبه في الطبيعة والتشبه في اللباس .

أما الأول فبديهي البطلان ، فان لازمه حرمة اشتغال الرجل بأعمال المرأة ، كالغزل وغسل الثوب وتنظيف البيت والكس ونحوها من الأمور التي تعملها المرأة في العادة ، وحرمة اشتغال المرأة بشغل الرجل ، كالاغتصاب والاصطياد والسقي والزرع والحصد ونحوها ، مع انه لم يلتزم به احد ، بل ولا يمكن الالتزام به .

وأما الثالث فلا يمكن اخذه كذلك ، إذ لاجامع بين التشبه في اللباس والتشبه في الطبيعة فلا يكون امراً مضبوطاً ، فيتعين الثاني ، ويكون المراد من تشبه كل منها بالآخر هو تأنيث الرجل باللواط ، وتذكر المرأة بالسحق ، وهو الظاهر من لفظ التشبه في المقام .

ويؤيد ما ذكرناه تطبيق الامام «ع» النبوي على المخنثين والمساحقات في جملة روايات من

الخاصة (١)

— ان يتشبهن بالرجال ، الخبر . مجهول لعروة وغيره .

عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد «ع» : إن رسول الله (ص) نهى النساء ان يكن متعطلات من الحلي ان يتشبهن بالرجال ولعن من فعل ذلك منهن . مرسله .

وعن فقه الرضا «ع» : قد لعن رسول الله (ص) سبعة : المتشبه من النساء بالرجال والرجال بالنساء . ضعيفة .

(١) في ج ٢ ، ثل باب ١١٥ تحريم تشبه الرجال بالنساء والنساء بالرجال مما يكتسب به ص ٥٦٢ . وج ٣ ، ثل باب ١٨ تحريم اللواط على المفعول به من ابواب النكاح المحرم ص ٤٧ . عن الصدوق في العلل عن زيد بن علي عن آبائه عن علي «ع» إنه رأى رجلاً به تأنيث في مسجد رسول الله «ص» فقال : اخرج من مسجد رسول الله يالجنة رسول الله ثم قال علي «ع» : سمعت رسول الله يقول : لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال . ضعيفة لحسين بن علوان .

وفي حديث آخر : اخرجوهم من بيوتكم فانهم أقدر شيء . مرسله . وفي ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٢٤ عن ابن عباس : اخرجوهم من بيوتكم .

وهذا الاسناد عن علي «ع» قال : كنت مع رسول الله (ص) جالساً في المسجد حتى —

وطرق العدة (١) ولكنها ضعيفة السند .

وقد انضح بما تواتره بطلان ما ادعاه المحقق الايرواني من (أن إطلاق التشبه يشمل التشبه في كل شيء ، ودعوى انصرافه الى التشبه فيها هو من مقتضيات تطبيع صاحبها ، لا ما هو مختص به بالجعل كاللباس في حين المنع ، بل كون المناقضة من تشبه الاثنى بالذكر ممنوع ، بل التخلف أيضاً ليس تشبهاً باللاتي) . وكذلك ملق حشية السيد من : (عدم اختصاص النبوي بالتشبه في التأني والتذكر ، لا يمكن تحمله للتشبه في اللباس أيضاً) . والمعجب من المحقق الايرواني حيث قال في توجيهه رواية العلق : (لعل الرجل الذي أخرجه علي «ع» من المسجد كان متريناً بزينة النساء كله هو الشايخ في شبان عصرنا وكان هو المراد من التأني ، لا التخلف) ١٠ وهو أعرف بمقاله .

— اتاه رجل به تأنيث فسلم عليه فرد عليه ثم أكب رسول الله اتى الأرض يسترجع ثم قال : مثل هؤلاء في امتي ! انه لم يكن مثل هؤلاء في امة إلا عذبت قبل الساعة . ضعيفة للحسين بن علوان .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٢٥٥ عن الجعفریات عن أبي هريرة قال : لعن رسول الله (ص) مخنثين الرجال المتشبهين بالنساء والمترجلات من النساء المتشبهات بالرجال ، الحديث ضعيف لأبي هريرة وغيره .

وفي ج ٢ ك باب ١٨٧ من أمكن من نفسه من ابواب التكلخ ص ٧٢ . وج ٢ ثل باب ٢٤ تحريم السحق من النكاح المحرم ص ٤٣ . وج ٩ الزاني باب من أمكن من نفسه من الحدود عن أبي خديجة عن أبي عبد الله «ع» قال : لعن رسول الله (ص) المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال ، قال : وهم المخنثون واللاتي يتكلمن بعضهن بعضاً . مجهولة لأبي خديجة وغيره . وقال في ثل بعد نقل الرواية : (ورواه البيهقي في الخصال) وعليه فلا بأس بالعمل بها .

وفي ج ٢ ك باب ١٨٩ السحق من النكاح ص ٧٣ . وج ٩ الزاني باب السحق من الحدود ص ٣٨ . والباب ٢٤ المذكور من ج ٣ ثل ص ٤٤ . عن أبي عبد الله في الزاكية والمركوبة قال : وفيهن قال رسول الله (ص) : لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء والمتشبهين من الرجال بالنساء . مجهولة للحسين بن زياد ويعقوب بن جعفر .

(١) في ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٢٤ عن أبي هريرة أتى بمخنث قد خضب يديه ورجليه بالحنا ، فقال النبي (ص) : ما بال هذا ؟ فقيل : يا رسول الله يتشبه بالنساء ، فأمر به فنفى إلى النقيع .

تحكم تشبه الرجل بالمرأة وتشبه المرأة بالرجل

٢٩٠

ثم إنه قد ورد في بعض الأحاديث (١) النهي عن التشبه في اللباس ، كرواية سماعة في الرجل يجر ثيابه (قال : إني لأكره أن يتشبه بالنساء) . وفي رواية أخرى : كان رسول الله ينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها . فإنه يستفاد منها تحريم التشبه في اللباس . وفيه أنه ليس المراد من التشبه في الروايتين مجرد لبس كل من الرجل والمرأة لباس الآخر ، وإلا لحرم لبس أحد الزوجين لباس الآخر لبعض الدواعي كبرد ونحوه ، بل الظاهر من التشبه في اللباس المذكور في الروايتين هو أن يتزيا كل من الرجل والمرأة بزي الآخر ، كالمطربات اللاتي أخذن زي الرجال ، والمطربين الذين أخذوا زي النساء ، ومن البديهي أنه من المحرمات في الشريعة ، بل من أخبث الخبائث وأشد الجرائم وأكبر الكبائر . على أن المراد في الرواية الأولى هي الكراهة ، إذ من المقطوع به أن جر الثوب ليس من المحرمات في الشريعة المقدسة .

وقد تجلّى مما ذكرناه أنه لا شك في جواز لبس الرجل لباس المرأة لاظهار الحزن ، وتجسم قضية الطف ، وإقامة التعزية لسيد شباب أهل الجنة عليه السلام ، وتوهم حرمة الأخبار النهي عن التشبه بأشيء من الوسوس الشيطانية ، فإنك قد عرفت عدم دلالتها على حرمة التشبه .

وقد علم مما تقدم أيضاً أنه لا وجه لاعتبار القصد في مفهوم التشبه وصدقه ، بل المناط في صدقه وقوع وجه الشبه في الخارج مع العلم والاتفات ، كاعتبار وقوع المعان عليه في صدق الإيمانه ، على أنه قد أطلق التشبه في الأخبار ، على جر الثوب والتخف والمساخرة مع أنه لا يصدر شيء منها بقصد التشبه ، ودعوى أن التشبه من الفعل الذي لا يتحقق إلا بالقصد دعوى جزافية ، لصدقه بدون القصد كثيراً .

قوله : (وفيها خصوصاً الأولى بقرينة المورد ظهور في الكراهة) . أقول : قد علم مما ذكرناه أنه لا وجه لحمل ماورد في التشبه في اللباس على الكراهة ، بدعوى ظهوره فيها ، إذ لا يعرف منشأ هذه الدعوى إلا قوله «ع» في رواية سماعة في رجل يجر ثيابه : (إني لأكره أن يتشبه بالنساء) ومن الواضح جداً أن الكراهة المذكورة في الروايات أعم من

(١) في ج ١ ثل باب ١٣ عدم جواز تشبه النساء بالرجال من أحكام الملابس ص ٢٨٠ عن الحسن الطبرسي في مكارم الأخلاق عن سماعة عن أبي عبد الله وأبي الحسن «ع» في الرجل يجر ثيابه ؟ قال : إني لأكره أن يتشبه بالنساء . مرسله .

وعن أبي عبد الله عن آبائه عليهم السلام قال : كان رسول الله (ص) يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء وينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها . مرسله .

الكراهة الاصطلاحية .

على أن رواية الصادق «ع» عن آيائه عن رسول الله (ص) إنه (كان يترجر الرجل أن يتشبه بالنساء وينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها) . كالصريحة في الجرمة ، لعدم إطلاق الزجر في موارد الكراهة الاصطلاحية .

قوله : (ثم الجنثى يجب عليها ترك الزيتين الخ) : أقول : اختلفوا في الجنثى هل هو من صنف الرجال ، أو من صنف الإناث ، أو هو طبيعة ثالثة تقابل كلا من الصنفين على أقوال ؟ قد ذكرت في محلها ، وما ذكره المصنف (ره) من أنه (يجب عليها ترك الزيتين المختصين بكل من الرجل والمرأة) مبني على كونه داخل تحت أحد العنوانين « الذكر والانثى » وإلا فأصالة البراءة بالنسبة إلى التكليف المختصة بها محكمة .

قوله : (ويشكل بناء على كون مدرك الحكم حرمة التشبه بأن الظاهر عن التشبه صورة علم المتشبه) . أقول : لا إشكال في اعتبار العلم بصدور الفعل في تحقق عنوان التشبه ، إلا أنه لا يختص بالعلم التفصيلي ، بل يكفي في ذلك العلم الإجمالي أيضاً ، فهو موجود في الجنثى

التشبيب بالمرأة الأجنبية

قوله : (المسألة الثالثة : التشبيب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة وهي كما في جامع المقاصد ذكر محاسنها وإظهار حبها بالشعر حرام) أقول : لاشبهة في حرمة ذكر الأجنبية والتشبيب بها ، كحرمة ذكر الغلمان والتشبيب بهم بالشعر وغيره إذا كان التشبيب لتمييز الحرام وترجي الوصول إلى المعاصي والفواحش ، كالزنا واللواط ونحوها ، فإن ذلك هتك لأحكام الشارع ، وجراً على معصيته : ومن هنا حرم طلب الحرام من الله بالدعاء ، ولا يفرق في ذلك بين كون المذكورة مؤمنة أو كافرة ، وعلى كل حال فحرمة ذلك ليس من جهة التشبيب .

وأما التشبيب بالمعنى الذي ذكره المحقق الثاني في جامع المقاصد مع القيود التي اعتبرها المصنف في حرمة خلاف ، فذهب جمع من الأكابر إلى الحرمة ، وذهب بعض آخر إلى الجواز ، وذهب جمع من العامة إلى حرمة مطلق التشبيب (١) .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٢ . بعد أن حكم بإباحة الغناء قال : فلا يحل التغني بالألفاظ التي تشمل على وصف امرأة معينة باقية على قيد الحياة ، لأن ذلك يهيج الشهوة إليها ويبعث على الافتتان بها . ومثلها في ذلك الغلام الأرملة .

وفي ص ٤٣ من الغزالي : لا أعلم أحداً من علماء الحجاز كره الدماء إلا ما كان في ...

وقد استدل القائلون بالحرمة بوجوه ، الوجه الاول : أن التشبيب هتك للمشيب بها وإهانة لها ، فيكون حراماً .

وفيه أولاً : لو سلمنا كون التشبيب هتكاً لما كان ذلك لا يختص بالشعر كما لا يختص بالمؤمنة المعروفة المحترمة ، فإنه لا فرق في حرمة الهتك بين أفراد الناس من المحرم وغير المحرم ، والزوجة وغير الزوجة ، والمخطوبة وغير المخطوبة ، فإن هتك جميعها حرام عقلاً وشرعاً ، وأيضاً لا فرق في الشعر بين الانشاء والانشاد .

وثانياً : أن النسبة بين عنواني الإهانة والتشبيب هي العموم من وجه ، فإن الشاعر أو غيره قد يذكر محاسن امرأة أجنبية في حال الخلوة بحيث لا يطلع عليه أحد ليلزم منه الهتك ، أو يكون التوصيف وإظهار محاسنها وذكر جمالها مطلوباً ، سواء كان ذلك بالنظم أم بغيره ، كما إذا سأل سائل عن بنات أحد الاعظم والملوك ليخطب منهن واحدة ، فهل يحرم أحد أن توصيفها بالجمال والكمال والادب والأخلاق حرام ؟؟ وكثيراً ما يتحقق عنوان الهتك من دون تحقق التشبيب ، وقد يجتمعان ، وعليه فلا ملازمة بينهما دائماً .

وثالثاً : أن كلامنا في المقام في حرمة التشبيب بعنوانه الأولي ، فآثار حرمة لعنوان آخر عرضي - كعنوان الهتك أو الإهانة أو غيرها - خروج عن محل الكلام .

الوجه الثاني : أنه إيذاء للمشيب بها ، وهو حرام .

وفيه أنه لا دليل على حرمة فعل يترتب عليه أذى الغير قهراً إذا كان الفعل سافهاً في نفسه ، ولم يقصد العادل أذية الغير من فعله . وإلا لزم القول بحرمة كل فعل يترتب عليه أذى الغير وإن كان الفعل في نفسه مباحاً أو مستحباً أو واجباً ، كتأذي بعض الناس من اشتغال بعض آخر بالتجارة والتعليم والتعلم والعبادة ونحوها ، وكثيراً ما يتأذي بعض التجار باستيراد البعض الآخر مال التجارة ، ويتأذى الجار بملو جدار جاره أو من كثرة أمواله ، مع أن أحداً لا يتفوه بحرمة ذلك .

على أن النسبة بين التشبيب والإيذاء أيضاً عموم من وجه ، إذ قد يتحقق التشبيب ولا يتحقق الإيذاء كالتشبيب بالمعرجات ، وقد يتحقق الإيذاء حيث لا يتحقق التشبيب ، وهو واضح ، وقد يجتمعان .

— الأوصاف . وعن الحنفية : التفني المحرم ما كان مشتملاً على الفاظ لا تحمل كوصف الظلمة . والمرأة المعينة التي على قيد الحياة .

ما استدل به على حرمة التشبيب

والجواب عنه

قوله : (ويمكن أن يستدل عليه بما سيخبره) . أقول : بعد أن أشكل المصنف على الوجوه المتقدمة ، واعترف بعدم نهوضها لاثبات حرمة التشبيب أخذ بالاستدلال عليه بوجوه أضعف من الوجوه الماضية :

الوجه الاول : أن التشبيب من اللغو والباطل ، فيكون حراماً ، لما سيأتي من دلالة جملة من الآيات والروايات على حرمتها .

وفيه أن هذه الدعوى ممنوعة صغرى وكبرى : أما الوجه في منع الصغرى فلا نه لدليل على كون التشبيب من اللغو والباطل ، إذ قد يشمل الكلام الذي يشيب به على الطالب الراقية والمدائح العالية المطلوبة للعقلاء خصوصاً إذا كان شعراً كما هو مورد البحث .

وأما الوجه في منع الكبرى فلعدم العمل بها مطلقاً ، لأن اللغو والباطل لو كان على إطلاقها : من المحرمات لزم القول بحرمة كل ما في العالم ، فإن كل ما أشغل عن ذكر الله - وذكر الرسول وذكر القيامة وذكر النار والجنة والحدود والقصور - لغو وباطل ، وقد نطق بذلك القرآن الكريم أيضاً في آيات عديدة (١) . وسيأتي من المصنف الاعتراف بعدم حرمة اللغو إلا على نحو الموجبة الجزئية .

الوجه الثاني : أنه ورد النهي في الكتاب العزيز (٢) عن الفحشاء والمنكر ، ومنها التشبيب فيكون حراماً .

وفيه أنا نمنع كون التشبيب من الفحشاء والمنكر ، على أن هذا الوجه ، مع الوجه السابق ، وسائر الوجوه الآتية لو دلت على الحرمة لدلت عليها مطلقاً ، سواء أكان بالشعر أم بغيره . وسواء أكان التشبيب بانثى أم بذكر ، وسواء أكانت لاثني مؤمنة أم غير مؤمنة ، فلا وجه لتخصيص الحرمة بالشعر .

-
- (١) كقوله تعالى في سورة الأنعام ، آية : ٣٧ (وما الحيوة الدنيا إلا لعب ولهو) . وقوله تعالى في سورة العنكبوت ، آية : ٦٤ (وما هذه الحيوة الدنيا إلا لهو ولعب) . وقوله في سورة محمد ، آية : ٣٨ (إنما الحيوة الدنيا لعب ولهو) . وفي سورة الحديد ، آية : ١٩ (اعلموا أنما الحيوة الدنيا لعب ولهو) .
- (٢) في سورة النحل ، آية : ٩٢ قوله تعالى : (وينهي عن الفحشاء والمنكر والبغى) وغيرها من الآيات .

ويضاف الى ذلك ان النسبة بين التشبيب وبين تلك العناوين المحرمة هي العموم من وجه فلا تدل حرمتها على حرمة التشبيب دائماً ، مع ان الكلام في التشبيب بعنوانه الاول ، فحرمة بعنوان الله او الفحشاء او غيرها من العناوين المحرمة خارج عن حدود البحث ويحل النزاع .

الوجه الثالث : انه مناف للعفاف الذي اعتبر في العدالة بمقتضى بعض الروايات (١) وحيث ان العفاف واجب ، فيحرم الاخلال به . وفيه انا نمنع اعتبار أي عفاف في العدالة ، وإنما المعتبر فيها العفاف عن المحرمات ، وكون التشبيب منها اول الكلام .

الوجه الرابع : الاخبار الدالة على حزمة ما يثير الشهوة الى غير الحليلة حتى بالاسباب البعيدة وهي كثيرة قد ذكرت في مواضع شتى : منها ما دل (٢) على النهي عن النظر الى الاجنبية لانه سهم مسموم من سهام ابليس : والنكته في إطلاق لفظ السهم على النظر هي تأثيره في قلب الناظر وإيمانه ، كتأثير السهم الخارجي في الغرض ، ومن هنا اطلق عليه زنا العين كما في رواية أبي حمزة . ووجه دلالة هذه الاخبار على حرمة التشبيب هو ان النظر الى

(١) في ج ٣ ثل باب ٤١ ما يعتبر في الشاهد من العدالة من الشهادات ص ٤١٦ . عن ابي يعفور قال : قلت لابي عبد الله : بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم ؟ فقال : أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ، الخبر . صحيح .

(٢) في ج ٢ كا باب ١٩١ النوادر من النكاح ص ٧٦ . وج ١٢ الوافي باب ١٣٥ العفة من النكاح ص ١٢٧ . وج ٣ ثل باب ١٠٤ تحريم النظر الى النساء من مقدمات النكاح ص ٢٤ عن عقبة بن خالد عن ابي عبد الله «ع» قال : سمعته يقول : النظر بسهم من سهام ابليس مسموم وكم من نظرة أورثت حسرة طويلة ، ضعيفة لعقبة .

وعن ابن أبي نجران عن ذكره عن ابي عبد الله «ع» . ويزيد بن حماد وغيره عن أبي حمزة عن أبي جعفر وأبي عبد الله «ع» قال : ما من أحد إلا وهو يصيب خطأ من الزنا فنزلنا العين النظر ، الخبر . السند الاول مرسل . والثاني ضعيف لابي حمزة . راجع المصادر لزيرة في خبر عقبة . وفي البابين المذكورين من الوافي وثل عن الفقيه عن عقبة بن خالد قال : قال ابو عبد الله «ع» : النظر سهم من سهام ابليس مسموم من تركها لله لا لغيره اعقبه . راجع انما يجد طعمه . ضعيفة لعقبة .

وعن الكاهلي قال : قال ابو عبد الله «ع» : النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة .

الاجنبيات اذا كان سها مسموماً مؤثراً في هدم الايمان وقلعه عن قلوب الناظرين ، فالتشبيب أولى بالتحريم ، فان تأثير الكلام أشد من تأثير النظر .

وفيه انك قد عرفت عدم الملازمة بين التشبيب وبين سائر العناوين المحرمة ، وكذلك في المقام ، إذ قد يكون التشبيب مهيئاً للقوة الشهوية . فلا يكون حراماً كالتشبيب بالزوجة ، وقد يكون التشبيب غير مهيئ للشهوة كما اذا شُبه باحدى محارمه ، وقد يجتمعان فلا ملازمة بينهما .

ومنها الاخبار الدالة على المنع عن الخلوة بالاجنبية : وهي كثيرة (١) منها قوله «ع» في

— وكفى بها لصاحبها فتنة .

وفي الباب ١٣٥ المذكور من الوافي عن بعض اصحابنا قال : قال أبو عبد الله (ع) : إياكم والنظر فانه سهم من سهام إبليس . مرسلة .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٥٥٤ عن مصباح الشريعة قال الصادق (ع) : إياكم والنظر الى المحذورات فانه يذر الشهوات . مرسلة .

وعن القطب الراوندي عن النبي (ص) النظر الى محاسن النساء سهم من سهام إبليس . مرسلة . الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على حرمة النظر الى الاجنبية . وعلى هذا المنهج أحديث العامة : راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٨٩ .

(١) في ج ٢ كآ باب ١٥٨ التستر من النكاح ص ٦٤ . وج ١٢ الوافي باب ١٣٤ مالا ينبغي للنساء من النكاح ص ١٢٦ . وج ٣ ثل باب ٩٩ عدم جواز خلوة الرجل مع المرأة الاجنبية من مقدمات النكاح ص ٢٣ . عن مسمع عن أبي عبد الله (ع) قال : فيها اخذ رسول الله (ص) من البيعة على النساء ان لا يمتحنن ولا يقعدن مع الرجال في الخلوة . ضعيفة لسهل وعبد بن الحسن بن شمعون .

قال في الوافي : الإحباء الجمع بين الظهر والساقين بعمامة ونحوها .

وفي الباب ٩٩ المزبور من ج ٣ ثل عن موسى بن إبراهيم عن موسى بن جعفر (ع) : إن آباءه (ع) عن رسول الله (ص) قال : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيت في موضع يسمع نفس امرأة ليست له بمحرم . ضعيفة لموسى بن إبراهيم .

وعن الحسن الطبرسي في مكارم الاخلاق عن الصادق (ع) قال : اخذ رسول الله (ص) النساء ان لا ينحنن ولا يخمشن ولا يقعدن مع الرجال في الخلوة . مرسلة . يمش الوجه خدشه ولطمه وضربه وقطع عضواً منه .

وفي ج ٢ ثل باب ٣١ ان من استأجر بيتاً له باب الى بيت آخر فيه اجنبية من الاجارات —

رواية مسمع في قضية اخذ الرسول ص البيعة على النساء : ولا يقعدن مع الرجال في المطلة ، وهكذا في رواية مكارم الأخلاق ، ومنها ما في رواية موسى بن ابراهيم من قوله ع : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيت في موضع يسمع نفس امرأة ليست له بحرم ، ومنها قوله (ع) في رواية عبد بن الطيار : فان الرجل والمرأة اذا خليا في بيت كان ثالثهما

— ص ٦٥٠ . والفقيه ص ٢٨٧ . وج ١٢ الوافي باب ١٣٧ النوادر من النكاح . عن محمد ابن الطيار حيث استأجر داراً وفيها باب الى بيت امرأة اجنبية فسأل ذلك عن ابي عبد الله فقال : نحول منه فان الرجل والمرأة اذا خليا في بيت كان ثالثهما الشيطان . رسالة . وفي ج ٢ المستدرک ص ٥٥٣ . عن الجعفریات عن علي ع قال : ثلاثة من حفظن كان مصوناً من الشيطاع الزجيم ومن كل بلية من لم يخل بامرأة لا يملك منها شيئاً الخ . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

وعن دعائم الاسلام عن علي ع انه قال : لا يخلو بامرأة رجل لها من رجل خلايا امرأة الا كان الشيطان ثالثهما . رسالة .

وعنه ع انه قال : اخذ رسول الله (ص) البيعة على النساء ان لا ينحن ولا يخمش ولا يقعدن مع الرجال في الخلاء . رسالة .

وعن الصدوق في الخصال عن ابي جعفر ع قال : لما دعا نوح ربه على قومه اتاه ابليس فقال : يا نوح ان لك عندي يداً اريد ان اكافيك عليهما ، الى ان قال : اذكرني اذا كنت مع امرأة خاليا وليس معك احد . ضعيفة لعمر بن شجر .

وعن القطب الراوندي روي ان ابليس قال : لا اغيب عن العبد في ثلاث مواضع : اذا هم بصدقة واذا خلا بامرأة وعند الموت رسالة . وعنه مراسل قال ابليس لموسى : لا تخلون بامرأة غير محرم .

وعن المفيد في اماليه باسناده عن رسول (ص) قال ابليس لموسى بن عمران : اوصيك بثلاث خصال : يا موسى لا تخل بامرأة ولا تخل بك فانه لا يخلو رجل بامرأة ولا تخلو به الا كنت صاحبه من دون اصحابي . مجهولة لسعدان بن مسلم .

وعن الشيخ ابي الفتوح في تفسيره عن رسول الله انه قال : لا يخلون رجل بامرأة فاني ثالثهما الشيطان . رسالة .

وفي ص ٣٨٦ باب ٣٦ تحريم مجالسة اهل المعاصي من الامر بالمعروف عن الشيخ المفيد عن رسول الله : اربعة مفسدة للقلوب : الخلة بالنساء والاستماع منهن والاخذ برأيهن . تنبيه السليمانية اكثر رواها .

الشیطان . الى غير ذلك من الروایات التي دلت على حرمة الخلوة مع الأجنبية ؛ ففي بعضها : لا يخلون رجل بامرأة فان ثالثها الشیطان ، وفي بعضها : إن الشیطان لا یغیب عن الانسان في موضع خلوة الرجل مع امرأة أجنبية . وعلى هذا النسخ أحادیث العامة (١) فيستفاد من جميعها حرمة خلوة الرجل مع امرأة أجنبية . لأن الشیطان لا یغیب عنه في هذه الحالة ، فيهیج قوته الشهوية ليلقي به الى المهلكة والمضلة ، وبما أن التشبيب بالمرأة الأجنبية یهیج الشهوة أزيد مما تهیجه الخلوة بها فيكون أولى بالتحريم .

وفيه أنه لادلالة في شيء من تلك الأخبار على حرمة الخلوة مع الأجنبية فضلا عن دلالتها على حرمة التشبيب ، أما روايتنا مسمع ومكارم الأخلاق فالمستفاد منها حرمة قعود الرجل مع المرأة في بیت الخلاء ، فقد كان من المتعارف في زمان الجاهلية أنهم یهشون مكاناً لقضاء الحاجة ، ويسمون به بیت الخلاء ، ويقعد فيه الرجال والنساء والصبيان ، ولا یستتر بعضهم عن بعض ، كبعض أهل البادية في الزمن الحاضر ، ولما بعث نبی الرحمة نبی عن ذلك ، وأخذ البيعة على النساء أن لا یقعدن مع الرجال في الخلاء ؛ على أن الخلوة مع الأجنبية اذا كانت محرمة فلا تختص بحالة القعود ، بل هي محرمة مطلقاً وإن كانت بغير قعود .

ويؤيد ما ذكرناه من المعنى أن النهي في الروایتين قد تعلق بقعود الرجال مع النساء في الخلاء مطلقاً وإن كن من المحارم ، ومن الواضح أنه لا مانع من خلوة الرجل مع محارمه ، وإن لم يكن للروایتين ظهور فيما ادعينا . فلا ظهور لهما في حرمة الخلوة أيضاً ، ولا أقل من الشك ، فتنسقطان عن الحجية .

على ان من جملة ما أخذ رسول الله (ص) للبيعة به على النساء أن لا یزنین ، ولعل أخذ البيعة عليهن أن لا یقعدن مع الرجال في الخلاء من جهة عدم تحقق الزنا ، فان حالة الخلوة مظنة الوقوع على الزنا ، وعليه فلا موضوعية لعنوان الخلوة بوجه ، والغرض المهم هو النهي عن الزنا ، وإنما تعلق بالخلوة لكونها من المقدمات القريبة له .

ويدل على ما ذكرناه أيضاً ماورد في جملة من الروایات من تعليل النهي عن الخلوة بأن الثالث هو الشیطان ، فان الظاهر منها هو أنه لو خلا الرجل مع المرأة الأجنبية فان الشیطان يكاد أن یوقعها في البغي والزنا ، ومن هنا ظهر أنه لا یجوز الاستدلال أيضاً بهذه الروایات المستعملة على التعليل المذكور . وقد ذكرنا جميع هذه الروایات في الحاشية .

وأما رواية موسى بن ابراهيم فهي خارجة عما نحن فيه ، فانها دلت على حرمة نوم الرجل في موضع یسمع نفس الامرأة الأجنبية ، ولا ملازمة بين سماع النفس والخلوة دائماً ، بل

بينها عموم من وجه ، كما أن النهي عن نوم الرجل مع المرأة تحت لحاف واحد كما في بعض الأحاديث (١) لا يدل على حرمة عنوان الخلوة .

ويمكن أن يكون نهى الرجل عن النوم في مكان يسمع نفس المرأة الأجنبية من جهة كون سماع نفس المرأة من المقدمات القريبة للزنا ، كما أن النهي عن النوم تحت لحاف واحد كذلك ، فإن سماع النفس في الأشخاص العادية لا يكون إلا مع نومهم في محل واحد ، ومن القريب جداً أن هذا يوجب الزنا كثيراً .

بل يمكن أن يقال : إنه لو ورد نص صريح في النهي عن الخلوة مع الأجنبية فلا موضوعية لها أيضاً ، وإنما نهى عنها لكونها من المقدمات القريبة للزنا ، فإن أهمية حفظ الأعراض في نظر الشارع المقدس تقتضي النهي عن الزنا ، وعن كل ما يؤدي إليه عرفاً .

وأما الروايات المشتملة على أن إبليس لا يغيب عن الإنسان في مواضع منها موضع خلوة الرجل مع امرأة أجنبية ، فإن المستفاد منها أن الشيطان يقظان في تلك المواضع يحرق الناس إلى الحرام ، فلا دلالة فيها على المدعى . وعلى الجملة فلا دليل على حرمة الخلوة بما هي خلوة ، وإنما النهي عنها للمقدمة فقط .

ويضاف إلى جميع ما ذكرناه أن الروايات الواردة في النهي عن الخلوة بالأجنبية كلها ضعيفة السند وغير منجزة بشيء .

ولو سلمنا وجود الدليل على ذلك فإنه لا ملازمة بين حرمة الخلوة وحرمة التشبيب ولو بالفحوى ، إذ لطريق لنا إلى العلم بأن ملاك الحرمة في الخلوة هو إثارة القوة الشهوية حتى يقاس عليها كل ما يوجب تهيجها . ومن هنا علم أنه لا وجه لقياس التشبيب على شيء . يوجب تهيج القوة الشهوية

قوله : (وكرهية جلوس الرجل في مكان المرأة حتى يبرد المكان) . أقول : استدل المصنف على حرمة التشبيب بفحوى أمور مكروهة : منها ماورد (٢) في كراهة الجلوس في

(١) راجع ج ٣ ثل باب ١٣ تحريم خلوة الرجل بالمرأة تحت لحاف واحد من أبواب النكاح المحرم ص ٤١ . وج ٢ كما باب ٥ ماوجب الجلد من الحدود ص ٢٨٧ . وج ٩ الوافي باب المجردين وجداً في لحاف واحد من الحدود ص ٤٧ .

(٢) في ج ٢ كما باب ١٩١ النوادر من النكاح ص ٧٨ . وج ١٢ الوافي باب ١٣٧ النوادر من النكاح ص ١٢٩ . والفقيه باب النوادر من النكاح ص ٣٣٠ . وج ٣ ثل باب ١٤٤ كراهة الجلوس في مجلس المرأة من مقدمات النكاح ص ٣٢ . عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : إذا جلست المرأة مجلساً فقامت عنه فلا —

مجلس المرأة حتى يبرد المكان ، ومنها ماورد (١) في رجحان تستر المرأة عن نساء أهل الذمة ومنها ماورد (٢) في التستر عن الصبي المميز الى غير ذلك من الموارد التي نهى الشارع عنها تنزيهاً ، لكونها موجبة لتهيج الشهوة . فقتل بالفجوى على حرمة التشبيب ، لكونه اقوى في إثارة الشهوة .

ولكننا لانعرف وجهاً صحيحاً لهذا الاستدلال ، إذ لا معنى لاثبات الحرمة لموضوع لثبوت الكراهة لموضوع آخر حتى بناء على العمل بالقياس . على أننا لانعلم أن مناط الكراهة في تلك الامور هو تهيج الشهوة حتى ياتزم بالحرمة فيما اذا كان التهيج أشد وأقوى ، وقد تقدم نظير ذلك من المصنف في البحث عن حرمة إلقاء الغير في الحرام الواقعي (٣) ، حيث استدل على الحرمة بكراهة إطعام النجس للبيمة .

على أن رجحان التستر عن نساء أهل الذمة إنما هو لئلا يطلعن رجالهن على محاسن نساء المسلمين ، ورجحان التستر عن الصبي المميز إنما هو لكونه مميزاً في نفسه ، كما يظهر من الرواية الدالة على ذلك .

قوله : (والنهي في الكتاب العزيز) . أقول : قد ورد النهي في الكتاب الشريف (٤) عن خضوع النساء بالقول لئلا يطعم الذي في قلبه مرض . وعن أن يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن (٥) .

إلا أنه لا دلالة في شيء من ذلك على حرمة التشبيب ، كما لا دلالة عليها في حرمة التعريض بالخطبة لذات البعل ولذات العدة الرجعية ، والتعريض هو الاثيان بلفظ يحتمل الرغبة في النكاح مع كونه ظاهراً في النكاح ، كأن يقول : رب راغب فيك ، وحريص عليك ،

— يجلس في مجلسها رجل حتى يبرد . ضعيفة للنوفلي .

(١) في ج ٢ كا باب ١٥٨ التستر من النكاح ص ٩٤ . وج ١٢ الوافي باب ١٢٣ تسترهن ص ١٢١ . وج ٣ ثل باب ٩٨ عدم جواز انكشاف المرأة بين يدي اليهودية من مقدمات النكاح ص ٢٣ . عن حفص بن البختري عن أبي عبد الله «ع» قال : لا ينبغي للمرأة أن تنكشف بين يدي اليهودية والنصرانية فانهن يصفن ذلك لازواجهن . صحيحة . (٢) في ج ٣ ثل باب ١٢٩ أنه يجوز للرجل أن يعالج الأجنبية من مقدمات النكاح ص ٣٠ . عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال : سئل أمير المؤمنين «ع» عن الصبي يحجم المرأة ؟ قال : اذا كان يحسن يصف فلا . ضعيفة للنوفلي .

(٣) ص ١١٧ .

(٤) سورة النور ، آية : ٣١ .

(٥) سورة الاحزاب ، آية ٣٢ .

حرمة التصوير

أو اني راغب فيك ، أو أنت علي كريمة ، أو عزيزة ، أو إن الله لسائق اليك خيراً ، أو رزقا ، أو نحو ذلك .

قوله : (سواء علم السامع إجمالا بقصد معينة أم لا ففيه إشكال) . أقول : اذا ثبتت حرمة التشبيب وحرمة سماعه فلا يحرم سماعه اذا كان المشيب بها امرأة غير معينة ، لعدم علم السامع بها حتى يترتب عليه ما تقدم من الامور .

قوله : (وفيه إشكال من جهة اختلاف الوجوه المتقدمة للتجريم) . أقول : قد عرفت عدم دلالة شيء من الوجوه المتقدمة على حرمة التشبيب . ولو سلم ذلك فلا دلالة فيها على حرمة التشبيب بامرأة مبهمه أو خيالية إلا اذا كان مرجعه الى نهي الحرام . وقد عرفت أنه خارج عما نحن فيه .

قوله : (أما التشبيب بالغلام فهو محرم على كل حال) . أقول : التشبيب بالغلام إن كان داخلا في عنوان نهي الحرام فلا ريب في حرمة ، لكونه جرأة على حرمة المولى كما تقدم وإلا فلا وجه لحرمة فضلا عن كونه حراما على كل حال . بل ربما يكون التشبيب به مطلوبا . ولذا يجوز مدح الابطال والشجعان ، ومدح الشبان بتشبيهم بالقمر والنجوم ، ولا شبهة في صدق التشبيب عليه لغة (١) وعرفا .

قوله : (لأنه فحش محض) . أقول : لاشبهة في حرمة العجش والسب كسبائتي ، إلا أنه لا يرتبط ذلك بالتشبيب بعنوانه الأولي الذي هو محل الكلام في المقام .

حرمة التصوير

قوله : (المسألة الرابعة تصوير صور ذوات الأرواح حرام اذا كانت الصورة مجسمة بلا خلاف) . أقول : لاخلاف بين الشيعة والسنة (٢) في حرمة التصوير في الجملة .

(١) في اقرب الموارد : تشبيب الشاعر بفلانة قال فيها : النسب ووصف محاسنها .
(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٠ عن المالكية : إنما يحرم التصوير بشروط أربعة : أحدها : أن تكون الصورة لحيوان . ثانيها : أن تكون مجسدة وقيدتها بعضهم بكونها من مادة تقي وإلا فلا تحرم ، وفي غير المجسدة خلاف : فذهب بعضهم الى الاباحة مطلقاً ، وبعضهم يرى إباحتها اذا كانت على الثياب والبسط .. ثالثها : أن تكون كاملة الاعضاء . رابعها : أن يكون لها ظل .

وعن الشافعية : يجوز تصوير غير الحيوان . وأما الحيوان فإنه لا يحل تصويره . وبعد التصوير إن كانت الصورة مجسدة فلا يحل التفرج عليها إلا اذا كانت ناقصة .

حرمة التصوير

٢٣١

ففي المستند (١) ادعى الاجماع على حرمة عمل الصور لذوات الارواح اذا كانت الصورة مجسمة ، وذكر الخلاف في غير هذا القسم .

وفي المختلف (٢) : (مسألة : قال ابن براج : يحرم التماثيل المجسمة وغير المجسمة ، وقال ابن إدريس : وسائر التماثيل والصور ذوات الارواح مجسمة كانت أو غيرها . وأبو الصلاح قال : يحرم التماثيل وأطلق) . وعن المحقق الثاني إنه قسم التصوير الى أربعة أقسام ، وقال : أحدها محرم إجماعا ، وهو عمل الصور المجسمة لذوات الارواح ، وباقي الاقسام مختلف فيها .

فالمستحصل من كلمات الأصحاب أن الأقوال في حرمة التصوير أربعة ، الأول : أن التصوير حرام اذا كانت الصورة مجسمة لذوي روح ، وهذا مما لا خلاف في حرمة بين الأصحاب ، بل ادعى عليه الاجماع .

الثاني : أن تصوير ذوات الارواح حرام سواء كانت الصورة مجسمة أم غير مجسمة ، وقد اختاره المصنف وفاقا لما ذهب اليه الحلبي والقاضي وغيرهما من الأصحاب .

الثالث : حرمة التصوير مطلقا اذا كانت مجسمة . الرابع : القول بحرمتها على وجه الاطلاق سواء كانت مجسمة أم غيرها ، وسواء كانت لذوات الارواح أم غيرها ، والقولان الاخيران وإن كانا أيضا مورد الخلاف بين النقهاء كما أشار اليه الزاقي والمحقق الثاني ، إلا أننا لم نجد قائلًا بها عدا ما يستفاد من ظاهر بعض العبائر .

وكيف كان فلهم في المقام هو التكلم في مدرك الاقوال ، فنقول : الظاهر من بعض المطلقات المنقولة من طرق الشيعة (٣)

— وغير المجسدة لا يحل التفرج عاينها إذا كان مرفوعا على الجدار . ويجوز التفرج على خيال الظل « السينما » ويستثنى من المذكورات لعب البنات .

وعن الحنابلة يجوز تصوير غير الحيوان ، وأما تصوير الحيوان فله لا يحل إلا اذا كان موضوعا على ثوب يفرش .

وعن الحنفية : تصوير غير الحيوان جائز ، أما تصوير الحيوان فإنه لا يحل إلا اذا كان على بساط مفروش أو كانت الصورة ناقصة .

(١) ج ١ ص ٣٣٧ .

(٢) ج ٢ ص ١٦٣ .

(٣) في ج ٢ المستدرک ص ٤٥٧ . عن محمد بن مسلم عن علي « ع » قال : إياكم وعمل الصور الخ . ضعيفة لقاسم بن يحيى . —

ومن طرق العامة (١) حرمة التصوير مطلقاً ولو كانت لغیر ذوات الأرواح : ولم تكن مجسمة ، كقول علي «ع» : (إياكم وعمل الصور فانكم تسألون عنها يوم القيامة) وكالنبوي

— وعن الحضرمي عن أبي عبد الله «ع» جعل من أكل السحت تصوير التماثيل ، ضعيفة لعبد الله بن طلحة . ولأن كتاب الحضرمي لم يثبت اعتباره .

وعن القطب الراوندي : من صور التماثيل فقد ضاد الله . رسالة .

وعن الشهيد في المنية عن النبي (ص) إنه قال : أشد الناس عذاباً يوم القيامة مصور يصور التماثيل . رسالة .

وفي ج ٢ كا ص ٢٢٦ . وج ١١ الوافي ص ١٠٧ . وج ١ ثل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٧ . عن أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : أنا نبي جبرئيل وقال : يا محمد إن ربك يقرؤك السلام وينهى عن تزويق البيوت ، قال أبو بصير : فقلت : وما تزويق البيوت ؟ فقال : تصاوير التماثيل ، ضعيفة لقاسم بن محمد الجوهري ، وعلي بن أبي حمزة . التزويق التزيين والتحسين .

وفي ج ١ التهذيب باب دفن الميت ص ١٣٠ . وج ١٣ الوافي باب ٩٥ وظائف القبر ص ٨٣ . وج ١ ثل الباب ٣ المذكور عن الأصمعي بن نباتة قال : قال أمير المؤمنين «ع» : من جدد قبراً أو مثل مثلاً فقد خرج عن الاسلام . ضعيفة لأبي جارود . الى غير ذلك من المطلقات .

قال في التهذيب وحاصله : انه اختلف اصحابنا في رواية هذا الخبر وتأويله على وجوه : فقال محمد بن الحسن الصفار : من جدد بالجيم ، لا غير ، فمعناه : انه لا يجوز تجديد القبر بعد الاندراس وإن جاز تعميره أولاً . وقال سعد بن عبد الله : من جدد قبراً بالخاء غير المعجمة يعني به من سنم قبراً . وقال احمد البرقي : إنما هو من جدد قبراً بالجيم والثاء ، ولم يفسر مامعناه . إلا انه يمكن ان يراد منه جعل القبر (الذي دفن فيه الميت) قبراً لانسان آخر لأن الحدث هو القبر . وقال محمد بن علي بن الحسين : إن معنى التجديد هو ما اختاره سعد ابن عبد الله في معنى التحديد ، إلا ان جميع المعاني المذكورة داخل في معنى الحديث . وقال شيخنا محمد بن محمد بن النعمان (ره) يقول : إن الخبر بالخاء والدالين ، وذلك مأخوذ من الخد بمعنى الشق ، يقال : خدت الارض خدأ : أي شققته .

وفي الوافي عن الفقيه : (والذي أقوله في قوله «ع» : من مثل مثلاً ، إنه يعني من أبدع بدعة ودعا إليها ، او وضع ديناً فقد خرج عن الاسلام) .

(١) راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٢٦٨ .

المذكور في سنن البيهقي : (إن أشد الناس عذاباً عند الله يوم القيامة المصورون) .
ولكن لابد من تقييد هذه المطلقات بما دل (١) على جواز التصوير لغير ذوات الارواح
وعليه فتحمل المطلقات على تصوير ذوات الارواح . وبحكم بجواز التصوير لغيرها سواء
كانت الصورة مجسمة أم غير مجسمة ، وهو الموافق للاصل والاطلاقات والعمومات من الآيات
والروايات الواردة في طلب الرزق وجواز الاكتساب بأي كيفية كان إلا ما خرج بالدليل .
ويضاف الى ما ذكرناه أن المطلقات المذكورة بأجمعها ضعيفة السند وغير منجزة بشيء .
على ان مقتضى السيرة القطعية المستمرة الى زمان المعصوم «ع» جواز التصوير لغير
ذوات الأرواح ، ولم نر ولم نسمع من أنكر جواز تصوير الأشجار والفواكه والجمال
والبحار والشلوط والحدائق ، بل السيرة المذكورة ثابتة في تعلم بعض الاشياء ، خصوصاً
في بعض العلوم الرياضية حيث يعملون الصور لتسهيل التفهيم .
وبؤيد ما ذكرناه ماورد في بعض الاحاديث (٢) من ان رسول الله (ص) بعث علياً (ع)

(١) في ج ٢ كا باب ٦٧ تزويق البيوت من ابواب التجميل ص ٢٢٦ . وج ١١
الوافي باب ١٩٦ تزويق البيوت من التجميل ص ١٠٧ . وج ٢ ثل باب ١٢٢ تحريم عمل
الصور المجسمة مما يكتسب به ص ٥٦٤ . وج ١ ثل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت
بالتماثيل من احكام المساكن ص ٣١٧ . عن ابي العباس البقباق عن ابي عبد الله «ع» في
قول الله عز وجل : يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل ؟ فقال : والله ما هي تماثيل
الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه . موثقة لابان بن عثمان .
وفي الباب ١٢٢ المزبور من ج ٢ ثل عن زرارة عن ابي جعفر «ع» قال : لا بأس بتماثيل
الشجر ، صحيحة .

وعن محمد بن مسلم قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن تماثيل الشجر والشمس والقمر ؟
فقال : لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان . صحيحة . أقول : يحتمل قريباً ان يكون
السؤال في هذه الرواية عن اقتناء الصور وإبقائها . وسيأتي التعرض لذلك . وفي احاديث العامة
ايضاً ما يدل على جواز التصوير لغير ذوات الارواح . راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٢٧٠ .
(٢) في ج ٢ كا ص ٢٢٦ ، والباب ٣ المتقدم من ج ١ ثل . وج ١١ الوافي ص ١٠٨
وج ١٤ البحار ص ٧١٧ : عن عبد الله بن ميمون الاسود القداح عن ابي عبد الله «ع» قال :
قال امير المؤمنين (ع) : بعثني رسول الله في هدم القبور وكسر الصور ، ضعيفة لسهل .
وعن السكوني عن ابي عبد الله «ع» قال : قال امير المؤمنين (ع) : بعثني رسول الله
الى المدينة فقال : لاتدع صورة إلا محوتها ولا قبراً إلا سويته ولا كلباً إلا قتلته ، ضعيفة للنوفلي

في هدم القبور وكسر الصور ، وايضا قال له : لا تدع صورة إلا يموتها .. فإنه ليس من المجهود ان علياً (ع) كسر الصور التي تغير ذوات الارواح ، وان رسول الله (ص) أمره ايضا على ذلك .

ويضاف الى ما ذكرناه ان الصورة في اللغة (١) وإن كانت مساوقة للشكل وشاملة لصور ذوات الارواح وغيرها ، إلا ان المراد بها في المقام صور ذوات الارواح فقط ، لما ورد في جملة من الروايات التي سندكرها : ان من صور صورة كلفه الله تعالى يوم القيامة ان ينفخ فيها وليس بنافخ .

ومن الواضح ان الامر بالنفخ ولو كان تعجيزاً إنما يمكن اذا كان المورد قابلاً لذلك ، ولا شبهة ان نفس الاشجار والاحجار والبحار والشلوط ونحوها غير قابلة للنفخ فضلاً عن صورها ، فان عدم القدرة على النفخ فيها ليس من جهة عجز الفاعل فقط ، بل لعدم قابلية المورد .

واما القول الثاني - أعني حرمة تصوير الصور لذي الروح سواء كانت الصورة مجسمة أم غير مجسمة - فتدل عليه الاخبار المستفيضة من الفريقين (٢) التي تقدمت الاشارة اليها ،

(١) في اقرب الموارد : شكل الشيء صورته وفيه ايضاً : صورته تصويراً جعل له صورة وشكلاً . وهكذا في المنجد وغيره .

(٢) في ج ٢ كا ص ٢٢٦ . و ج ١١ الوافي ص ١٠٨ . والباب ٣ المزبور من ج ١ ثل ص ٣١٧ : عن ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله (ع) قال : من مثل تمثالاً كلف يوم القيامة ان ينفخ فيه الروح . مرسله .

وعن الحسين بن المنذر قال : قال ابو عبد الله (ع) : ثلاثة معذبون يوم القيامة . الى ان قال : ورجل صور تماثيل يكلف ان ينفخ فيها وليس بنافخ . ضعيفة للحسين .

وفي الباب ٣ المذكور من ج ١ ثل عن سعد عن ابي جعفر (ع) : ان الذين يؤذون الله ورسوله ، هم المصورون ويكلفون يوم القيامة ان ينفخوا فيها الروح . ضعيفة لسعد وابي جملة الفضل بن صالح الاسدي .

وفي ج ٢ ثل باب ١٢٢ تحريم عمل الصور مما يكتسب به ص ٥٦٤ في حديث المناهي قال : نهى رسول الله (ص) عن التصوير وقال : من صور صورة كلفه الله تعالى يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافخ الى أن قال : ونهى ان ينقش شيء من الحيوان على الخاتم . ضعيفة لشعيب بن واقد .

وعن الخصال عن ابن عباس قال : قال رسول الله (ص) من صور صورة عذب —

فانه قد ذكر فيها أن من صور صورة يعذب يوم القيامة ، ويكلف أن ينفخ فيها وليس بنافخ ، وفي بعضها (١) : (أحيوا ما خلقتكم) . ولكنها مع كثرتها ضعيفة السند . وغير منجبرة بشيء ، فلا تكون صالحة للاستناد اليها في الحكم الشرعي .
ويضاف الى ما ذكرناه ما تقدم في الحاشية من الروايات الدالة على حرمة خصوص التصوير لذوات الأرواح ، كصحيحة البقياق عن أبي عبد الله «ع» : (في قول الله يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل ؟ فقال : والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه) . فان ذكر الرجال والنساء فيها من باب المثال ، ويدل على ذلك من الرواية قوله «ع» (ولكنها الشجر وشبهه) . وغيرها من الروايات المعتبرة .

ما استدل به على اختصاص الحرم

بالصور المجسمة

وقد يقال : إن التحريم يختص بالصور المجسمة لوجوه قد أشار الى جملة منها في متاجر الجواهر :

الوجه الأول : أن الأخبار المشتمة على نفخ الروح ظاهرة في ذلك ، فان الظاهر منها أن الصورة التي صنعها المصور جامعة لجميع ما يحتاج اليه الحيوان سوى الروح ، وهذا إنما يكون في الصورة . اذا كانت مجسمة ، وواجدة للجثة والهيكل ، ومشتمة على الأبعاد الثلاثة ، إذ يستحيل الأمر بنفخ الروح في النقوش الخالية عن الجسم ، فان الأمر بالنفخ لا يكون إلا في محل قابل له ، والصور المنقوشة على الألواح والأوراق ونحوها غير قابلة لذلك ، لاستحالة انقلاب العرض الى الجوهر . ودعوى إرادة تجسيم النقش مقدمة للنفخ ثم النفخ فيه خلاف الظاهر من الروايات .

وأجاب عنه المصنف بوجهين ، الأول : (أن النفخ يمكن تصويره في النقش بملاحظة

— وكلف ان ينفخ فيها وليس بفاعل . مجهولة لعكرمة وغيره .

وفي رواية اخرى عن أبي عبد الله «ع» : من صور صورة من الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها وليس بنافخ فيها . مجهولة لمحمد بن مروان الكلبي . وعلى هذا النهج أحاديث العامة . راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٢٦٩ .

(١) راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٥٧ . وج ٧ سنن البيهقي ص ١٦٨ .

محلّه ، بل بدونها ، كما في أمر الامام «ع» (١) الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر في مجلس الخليفة) .

وفيه أن هذا خلاف ظواهر الأخبار ، فإن الظاهر منها أن التكليف إنما هو بإحياء نفس الصور دون مجلها ، وأما أمر الامام «ع» الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر فسيأتي الجواب عنه .

الثاني : أن النفخ إنما هو (بملاحظة لون النقش الذي هو في الحقيقة أجزاء لطيفة من الصبغ ، والحاصل : أن مثل هذا لا يعد قرينة عرفاً على تخصيص الصورة بالمجسمة) .

وهذا الجواب متين ، ويبان ذلك : أنه إذا كان المقصود من النفخ هو النفخ في النقوش الخالية عن الجسم التي هي ليست إلا أعراضاً صرفة ، فإنه لا مناص عن الاشكال المذكور ، وهو واضح . وإذا كان المقصود من النفخ فيها بملاحظة لون النقش ، وأجزاء الصبغ اللطيفة فهو متين ، إذ النفخ حينئذ إنما هو في الأجزاء الصغار ، ولا ريب في قابليتها للنفخ لتكوّن حيواناً ، ولا يلزم منه انقلاب العرض الى الجوهر ، بل هو من قبيل تبدل جوهر بجوهر آخر . وعليه فلا يتوجه الاشكال المذكور على ثبوت الروايات المتقدمة (أعني الأخبار المشتملة على نفخ الروح) لصور ذي الروح مطلقاً وإن كانت غير مجسمة . ولكن قد عرفت أنها ضعيفة السند .

ومع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه في مدلل على حرمة تصوير الصور لذوات الأرواح مطلقاً غنى وكفاية كما عرفت .

ويضاف الى ذلك كله ما تقدم من المطلقات التي دلت على حرمة التصوير ، فإن الخارج عنها ليس إلا تصوير الصور لغير ذي الروح ، فيبقى الباقي تحتها . ولكن قد عرفت أن تلك المطلقات ضعيفة السند .

ومن هنا يعلم أنه لا استحالة في صيرورة الصورة الأسدية المنقوشة على البساط أسداً

(١) في ج ١١ البحار ص ٢٤٣ عن علي بن يقطين قال : استدعى الرشيد رجلاً يبطل به أمر أبي الحسن موسى بن جعفر «ع» ويقطعه ويخجله في المجلس فانتدب له رجل معزم فلما أحضرت المائدة عمل ناموساً على الخبز فكأن كلما رام خادم أبي الحسن «ع» تناول رغيفاً من الخبز طار من بين يديه واستقر هارون الفرح والضحك لذلك فلم يلبث أبو الحسن أن رفع رأسه الى أسد مصور على بعض الستور فقال : يا أسد الله خذ عدو الله فوثبت تلك الصورة كما عظم ما يكون من السباع فافترست ذلك المعزم فخر هارون وندماؤه على وجوههم مضياً عليهم وطارت عقولهم خوفاً من هول ما رأوه ، الخبر .

حقيقياً وحيواناً مفترساً بأمر الامام «ع» ، غاية الأمر أنه من الامور المخارقة للعادة ، لكونه إيجازاً منه «ع» ، وقد حققنا في مبحث الإعجاز من مقدمة التفسير أن الإعجاز لا بد وأن يكون خارجاً عن النواميس الطبيعية ، وخارقاً للعادة .

وتوضيح ذلك أن الخلق والايجاد على قسمين ، الاول : أن يكون بحسب المقدمات الاعدادية والناواميس الطبيعية ، فانه تعالى وإن كان قادراً على خلق العوالم بمجرد الارادة التكوينية ، إلا أن حكمته قد جرت على أن يخلقها بالسير الطبيعي ، وطى المراتب المختلفة بلبس الصور وخلعها حتى تصل الى المقصد الاقصى والغاية القصوى .

مثلاً اذا تعلق المشية الالهية بخلق الانسان بحسب المقدمات الاعدادية والسير الطبيعي جعل الله مواده الاصلية في كون الاغذية فيأكلها البشر فتحللها القوى المكونة فيه الى أن تصل الى حد المنوية ، ثم يستقر المني في الرحم ، فيكون دماً ثم علقه ثم مضغة ثم لحماً ثم عظماً ثم انساناً ، وهذا هو الخلق بالناواميس الطبيعية . وكذلك الحال في سائر المخلوقات .

الثاني : أن يكون الخلق غير جار على النواميس الطبيعية ، بل أمراً دفعياً وخارقاً للعادة ، وتكون المقدمات الطبيعية كلها مطوية فيه ، كجعل الجيوب أشجاراً وزروعاً ، والاحجار لؤلؤاً ويواقيتاً دفعة واحدة ، ويسمى ذلك بالإعجاز ، وهذا من المواهب الالهية التي خض الله بها أنبياءه ورسله (ص) والائمة الطاهرين «ع» . وصيرورة الصورة الاسدية حيواناً مفترساً بأمر الامام «ع» من القليل الثاني .

الوجه الثاني : ما ذكره في متاجر الجواهر ، وهو أن (في بعض النصوص التي تقدمت في كتاب الصلاة من أنه لا بأس اذا غير رؤوسها (١) وفي آخر (٢) قطعت وفي ثالث (٣))

(١) في ج ١ ثل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل التي تغير من أحكام المساكن ص ٣١٨ . وج ١١ الوافي ص ١٠٨ . وج ٢ كا ص ٢٢٦ . عن زرارة عن أبي جعفر «ع» قال : لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت اذا غيرت رؤوسها منها وترك ماسوى ذلك . حسنة لابراهيم بن هاشم .

(٢) في ج ١ ثل باب ٣٢ كراهة استقبال المصلي التماثيل من مكان المصلي ص ٣٠٠ . وج ٢ كا ص ٢٢٦ . وج ٥ الوافي ص ٧٣ . عن علي بن جعفر عن أبي الحسن «ع» قال : سألت عن الدار والحجرة فيها التماثيل أيصلي فيها ؟ فقال : لا تصل وفيها شيء . يستقبلك إلا أن لا تجد بداً فتقطع رؤوسها وإلا فلا تصل فيها . صحيحة .

(٣) في الباب ٣٢ المزبور من ج ١ ثل ص ٣٠٠ : عن علي بن جعفر عن أخيه موسى ابن جعفر «ع» قال : سألت عن مسجد يكون فيه تصاوير وتماثيل يصلي فيه ؟ فقال : —

كهرت نوع إشعار بالجسم) .

وفيه أولاً : أنه لا إشعار في شيء من هذه الروايات بكون الصور المنهى عنها مجسمة إلا في رواية قرب الاسناد (تكسر رؤوس التماثيل وتلطيخ رؤوس التماثيل) وهي ضعيفة السند ، والوجه في عدم إشعار غيرها بذلك هو أن قطع الرأس أو تغييره كما يصدق في الصور المجسمة ، فكذلك يصدق في غيرها .

وثانياً : أن الكلام في المقام في عمل الصور ، وهو لا يرتبط بالصلاة في بيت فيه تماثيل ، بل الصلاة فيه كالصلاة في الموارد المكروهة .

الوجه الثالث : ما في الجواهر أيضاً من أنه (يظهر من مقابلة القش للصورة في خبر المناهي ذلك أيضاً) أي كون الصور المحرمة مجسمة .

وفيه أولاً : أن خبر المناهي ضعيف السند ومجهول الراوي ، كما عرفت مراراً .

وثانياً : ما ذكره السيد في حاشيته : وهو أن ما اشتمل على كلمة القش (خبر آخر عن النبي وص) نقله الامام «ع» : فلا مقابلة في كلام النبي ، والامام أراد أن ينقل اللفظ الصادر عنه «ع» .

فروع مهمة

تصوير الملك والجن

الاول : هل يلحق الجن والملك بالحيوان فيحرم تصويرها أو لا ؟ ففيه قولان : وقد يقال بالثاني ، كما في الجواهر ، وحكاة عن بعض الاساطين في شرحه على القواعد .

والوجه فيه أن المطلقات المتقدمة وإن اقتضت حرمة التصوير مطافاً إلا أنك قد عرفت أنها مقيدة بالروايات المعتبرة كصحيحة محمد بن مسلم : (لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان) وغيرها ، وقد عرفت ذلك آنفاً ، وعليه فبني البأس عن تصوير غير الحيوان يقتضي اندراج الملك والجن تحت الحكم بالجواز ، فإن من الواضح أنها ليسا من جنس الحيوان .

وفيه أن المراد من الحيوان هنا ماهو المعروف في مصطلح أهل العقول من كونه جسماً حساساً متحركاً بالإرادة ، ومن البديهي أن هذا المفهوم يصدق على كل مادة ذات روح سواء كانت من عالم العناصر أم من عالم آخر هو فوقه ، وعليه فلا قصور في شمول صحيحة محمد بن مسلم للملك والجن والشیطان ، فيحكم بحرمة تصويرهم .

— تكسر رؤوس التماثيل وتلطيخ رؤوس التماثيل ويصلي فيه ولا بأس بمجولة لعبدالله ابن الحسن .

ودعوى أن الملك من عالم المجردات فليس له مادة ، كما اشتهر في ألسنة الفلاسفة ، دعوى جزافية . فانه مع الخدشة في أدلة القول بعالم المجردات ماسوى الله كما حقت في محله . انه مخالف لظاهر الشرع . ومن هنا حكم المجلسي (ره) في اعتقاداته بكفر من أنكر جسمية الملك . وتفصيل الكلام في محله .

وإن أبيت إلا إرادة المفهوم العرفي من الحيوان فاللزام هو القول بانصرافه عن الانسان ايضا ، كانصرافه عن الملك والجن ، ولذا قلنا : إن العمومات الدالة على حرمة الصلاة في أجزاء مالا يؤكل لحمه منصرفة عن الانسان قطعاً ، مع أنه لم يقل أحد هنا بالانصراف ، فتحصل أنه لا يجوز تصوير الملك والجن .

وفي حاشية السيد (ره) ماماضيه : أن كلاماً من صحيحة ابن مسلم ، وما في خبر تحف العقول (وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الرواحي) مشتمل على عقدين عقد ترخيصي وعقد تحريمي ، فلا يكونان من الاعم والاخص المطلقين ، لوجود التعارض بين منطوق الصحيحة وبين مفهوم الخبر بالعموم من وجه في الملك والجن ، فان مقتضى الصحيحة هو جواز تصويرها ، ومقتضى مفهوم رواية تحف العقول هو حرمة تصويرها ، وحيث إن الترجيح بحسب الدلالة غير موجود ، والمرجح السندي مع الصحيحة ، فلا بد من ترجيح ما هو أقوى من حيث السند .

وفيه أولاً : أن خبر تحف العقول ضعيف السند ، ومضطرب الدلالة ، فلا يجوز العمل به في نفسه فضلاً عما اذا كان معارضاً لخبر صحيح ، وقد تقدم ذلك .

وثانياً : أنا سلمنا جواز العمل به ، ولكننا قد حققنا في باب التعادل والترجيح من الاصول أن أقوائية السند لا تكون مرجحة في التعارض بالعموم من وجه ، بل لابد من الرجوع الى المرجحات الاخر ، وحيث لا ترجيح لكل منهما على الآخر ، فيحكم بالتساقل ورجع الى المطلقات الدالة على حرمة التصوير مطلقاً ، وعليه فيحرم تصوير الملك والجن لهذه المطلقات ، إلا أنك قد عرفت آنفاً أن المطلقات بأجمعها ضعيفة السند ، فلا تكون مرجحاً في المقام ، فلا بد وأن يرجع الى البراءة .

وسنأتي ان صحيحة عبد بن مسلم غريبة عن حرمة التصوير .

اللهم إلا أن يقال : إن المتعارف من تصوير الملك والجن ما يكون بشكل أحد الحيوانات فيحزم من هذه الجهة ، ولكن يرد عليه أن من يصور صورة الملك والجن إنما يقصد صورتهما لا صورة الحيوان ، ولا بما هو أعم منهما ومن الحيوان ، إلا أن يكونا معدودين من أفراد الحيوان كما عرفت .

نعم يمكن الاستفادة من الحرمة من صحيحة الباقى المتقدمة ، بدعوى أن الظاهر من قوله « حج »

فيها : (والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه) هو المقابلة بين ذي الروح وغيره من حيث جواز التصوير وعدمه ، وذكر الامور المذكورة فيها إنما هو من باب المثال والله العالم .

أن حرمة التصوير غير مقيدة بكون الصورة معجبة

الفرع الثاني : ما ذكره المصنف وحاصله : أنا إذا عممنا الحكم لغير الحيوان مطلقاً أو مع التجسيم فالظاهر أن المراد به ما كان مخلوقاً لله سبحانه على هيئة خاصة معجبة للناظر ، وإلا فلا وجه للحرمة ، وعلى هذا فلا يحرم تصوير الصور لما هو من صنع البشر وإن كان على هيئة معجبة كالسيوف والابنية والقصور والسيارات والطائرات والدبابات وغيرها . وكذلك لا يحرم تصوير الصور لما هو مخلوق لله ولكن لابهية معجبة كالخشب والقصب والشعوط والبحار والأودية والعرصات ونحوها . ومن هنا ظهر الاشكال فيما حكاه المصنف عن كاشف اللثام في مسألة كراهة الصلاة في الثوب المشتمل على التماثيل من أنه (لو عمت الكراهة لتماثيل ذي الروح وغيرها كرهت الثياب ذوات الاعلام لشبه الاعلام بالاختشاب والقصب ونحوها ، والثياب المحشوة لشبه طرائقها المخيطة بها ، بل الثياب قاطبة لشبه خيوطها بالاختشاب ونحوها) .

وفيه أولاً : أن مادل على حرمة التصوير لم يقيد بكون الصورة أو ذي الصورة معجبة فلا وجه لجعل الإعجاب شرطاً في حرمة التصوير .
وثانياً : ما ذكره المحقق الأيرواني من أن (الإعجاب الحاصل عند مشاهدة الصورة إنما هو من نفس الصورة لكشفها عن كمال مهارة النقاش ولو كانت صورة نمل أو دود .
ولذا لا يحصل ذلك الإعجاب من مشاهدة ذي الصورة) .

وأما ما حكاه عن كاشف اللثام فيرد عليه أولاً : أن مورد البحث هنا إنما هو الشبه الخاص بحيث يقال في العرف : إن هذا صورة ذلك ، ومن البديهي أن مجرد كون الاعلام والطرائق والخيوط في الثياب على هيئة الاختشاب والقصب لا يحقق الشبه المذكور ، وإلا فلا محيص عن الاشكال حتى بناء على اختصاص الحكم بذوات الارواح لشبه اعلام الثياب وطرائقها المخيطة بالحيات والديدان ونحوها .

وثانياً : أنه يعتبر في حرمة التصوير قصد الحكاية كما سيأتي في الفرع الآتي ، فصانع الشيء لم يقصد شباهته بشيء من ذوات الارواح وغيرها ، بل غرضه نسج الثوب فقط ،

وعليه فلا بأس بشباهته بشيء من الحيوانات وغيرها شباهاة اتفاقية .
 نعم إذا قلنا بتعميم الحكم لغير الحيوان مطلقاً أو في الجملة فلامناص من الالتزام بانصراف
 الأدلة عما هو مصنوع للعباد بديهة أن إيجاد نفس ذي الصورة جائز فأيجاد صورته
 أولى بالجواز .

اعتبار قصد الحكاية في حرمة التصوير

الفرع الثالث : ما ذكره المصنف بقوله : (هذا كله مع قصد الحكاية والتمثيل ، فلودعت
 الحاجة الى عمل شيء يكون شبيهاً بشيء من خلق الله ولو كان حيواناً من غير قصد الحكاية
 فلا بأس قطعاً) .

وتوضيح كلامه : أنه لاشبهة في اعتبار قصد حكاية ذي الصورة في حرمة التصوير ،
 لأن المذكور في الروايات النهي عن التصوير والتمثيل ، ولا يصدق ذلك إذا حصل التشابه
 بالمصادفة والاتفاق من غير قصد للحكاية ، وهذا نظير اعتبار قصد الحكاية في صحة استعمال
 الالفاظ في معانيها ، وبدون ذلك ليس هناك استعمال .

وعليه فإذا احتاج أحد الى عمل شيء من المكائن أو آلاتها أو غيرها من الأشياء اللازمة
 على صورة حيوان فلا يكون ذلك حراماً ، لعدم صدق التصوير عليه بوجه . والمثال
 الواضح لذلك الطائرات المصنوعة في زماننا ، فانها شبيهة بالطيور ومع ذلك لم يفعل صانعوها
 فعلاً محرماً ، ولا يتوهم أحد حتى الصبيان أن صانع الطائرة يصور صورة الطير ، بل إنما
 غرضه صنع شيء آخر للمصلحة العامة ، وكونه على هيئة الطير إنما هو اتفاق . ومن هنا
 لا وجه لما توهمه كاشف اللثام على ما عرفت من أنه (لو عمت الكراهة لتمثيل ذي الروح
 وغيره كرهت الثياب ذوات الاعلام لشبه الاعلام بالاختشاب) . فان النساج لم يقصد
 الحكاية في فعله .

وتوهم بعضهم أن مراد المصنف من كلامه في هذا الفرع هو أن يكون الداعي الى
 التصوير هو الاكتساب دون التمثيل بأن يكون غرض المصور نظر الناس الى الصور
 والتمثيل وإعطائه شيء بازاء ذلك .

وفيه أنه من العجائب ، لكونه غريباً عن كلام المصنف ، على أنه من أوضح أفراد
 التصوير المحرم فكيف يحمل كلام المصنف عليه !!

اعتبار الصدق العرفي في حرمة التصوير

الفرع الرابع : ما ذكره المصنف أيضاً ، وهو (أن المرجع في الصورة الى العرف ، فلا يقدح في الحرمة بقص بعض الاعضاء) . وتوضيح ذلك : أنه يعتبر في تحقق الصورة في الخارج الصدق العرفي ، فان الأدلة المتقدمة التي دلت على حرمة التصوير إنما تقتضي حرمة الصورة العرفية التامة الاعضاء والجوارح بحيث يصدق عليها أنها مثال بالمثل الشائع وعليه فإذا صور أحد نصف حيوان من رأسه الى وسطه أو بعض أجزائه فان قدر الباقي موجوداً فهو حرام ، كما اذا صور انساناً جالساً لا يتبين نصف بدنه ، أو كان بعض أجزائه ظاهراً وبعضه مقدراً بأن صور انساناً وراء جدار أو فرس أو يسبح في الماء ورأسه ظاهر وإن قصد النصف فقط فلا يكون حراماً ، فان الحيوان لا يصدق على بعض أجزائه كرجله ويده ورأسه . نعم اذا صدق الحيوان على هذا النصف كانت تصويره حراماً ، وعلى هذا فإذا صور صورة حيوان متفرق الأجزاء فلا يكون ذلك حراماً ، فإذا ركبها كان حراماً لصدق التصوير على التركيب ، واذا كان الغرض تصوير بعض الأجزاء فقط ثم بدى له الاكمال حرم الاتمام فقط ، فانه مع قطع النظر عن الاتمام ليس تصوير الذي روح وما ذكرناه ظهر بطلان قول المحقق الأيرواني : (إن من المحتمل قريباً حرمة كل جزء جزء أو حرمة ما يعم الجزء والكل ، فنقش كل جزء حرام مستقل اذا لم ينضم اليه نقش بقية الأجزاء ، وإلا كان الكل مصداقاً واحداً للحرام) الى أن قال : (ويحتمل أن يكون كل باعلاً للحرام ، كما اذا اجتمع جمع على قتل واحد . فان الهيئة تحصل بفعل الجميع ، فلولا نقش السابق للأجزاء السابقة لم تتحصل الهيئة بفعل اللاحق) .

على أن المقام لا يقاس باجتماع جمع على قتل واحد ، فان الاعانة على القتل حرام بالروايات المستفيضة بل المتواترة ، بخلاف ما نحن فيه ، فان التصوير المحرم إنما يتحقق بفعل اللاحق ، وتحصل الهيئة المحرمة بذلك .

غاية الأمر أن نقش السابق للأجزاء السابقة يكون إعانة على الأثم ، وهي ليست بحرام كما عرفت فيما سبق .

جواز أخذ العكس المتعارف

الفرع الخامس : الظاهر من الأدلة المتقدمة الناهية عن التصوير والتمثيل هو النهي عن إيجاد الصورة ، كما أن النهي عن سائر الأفعال المحرمة نهى عن إيجادها في الخارج ، وعليه فلا يفرق في حرمة التصوير بين أن يكون باليد أو بالطبع أو بالصياغة أو بالنسج ، سواء أكان ذلك أمراً دفعياً كما إذا كان بالآلة الطابعة أم تدريجياً .

وعلى هذا المنهج فلا يحرم أخذ العكس المتعارف في زماننا ، لعدم كونه إيجاداً للصورة المحرمة ، وإنما هو أخذ للظل ، وإبقاء له بواسطة الدواء ، فإن الإنسان إذا وقف في مقابل المكيئة العكاسة كان حائلاً بينها وبين النور ، فيقع ظله على المكيئة ، ويثبت فيها لاجل الدواء فيكون صورة لذي ظل ، واين هذا من التصوير المحرم ؟ .

وهذا من قبيل وضع شيء من الأدوية على الجدران أو الاجسام الصيقلية لتثبت فيها الاظلال والصور المرتسمة ، فهل يتوهم أحد حرمة من جهة حرمة التصوير ، وإلا لزمه القول بحرمة النظر الى المرأة ، إذ لا يفرق في حرمة التصوير بين بقاء الصورة مدة قليلة او مدة مديدة !! .

وقد اشتهر انطباع صور الأشياء في شجرة الجوز في بعض الأحيان ، ولا نحتمل أن يتفوه احد بحرمة الوقوف في مقابلها في ذلك الوقت ، بدعوى كونه تصويراً محرماً .

وعلى الاجمال لا تتصور حرمة أخذ العكس المتعارف ، لامن جهة الوقوف في مقابل المكيئة العكاسة ، ولا من جهة ابقاء الظل فيها كما هو واضح .

الفرع السادس : قد عرفت آنفاً أن المناط في حرمة التصوير قصد الحكاية والصدق العرفي ، وعليه فيحرم تصوير الصورة للحيوانات مطلقاً سواء ما كان منها فرداً لنوع من الحيوانات الموجودة ، وما لم يكن كذلك كالعنقاء ونحوه من الحيوانات الخيالية ، وذلك لا إطلاق للأدلة .

الفرع السابع : اذا صور صورة مشتركة بين الحيوان وغيره لم يكن ذلك حراماً إلا اذا قصد الحكاية عن الحيوان ، ثم اذا اشترك اشخاص عديدة في صنعة صورة محرمة ، فإن قصد كل واحد منهم التصوير المحرم فهو حرام ، وإلا فلا يحرم غير تركيب الاجزاء المشتتة الفرع الثامن : قد عرفت في البحث عن حرمة تغيير الجاهل : أن إلقاء الغير في الحرام الواقعي حرام ، وعليه فلا فرق في حرمة التصوير بين المباشرة والتسييب . بل قد عرفت في المبحث المذكور : أن نفس الأدلة الأولية تقتضي عدم الفرق بين المباشرة والتسييب في

إيجاد المحرمات ، وعلى هذا فلا يحتاج في استفادة التعميم الى القرينة . ولاحظ المناط كما في حاشية السيد (ره) .

ما استدل به على حرمة

اقتناء الصور المحرمة والجواب عنه

قوله : (بقي الكلام في جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور) . أقول : هل يجوز اقتناء الصور المحرمة أو لا ؟ فقيه قولان : فالجواب عن شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي ، وعن جامع المقاصد للمحقق الثاني هو الجواز ، إلا أن المعروف بين القدماء حرمة بيع التماثيل وابتاعها والتكسب بها . بل حرمة اقتنائها .

وقد استدل على حرمة اقتنائها بوجوه ، الوجه الاول : أن الوجود والايجاد في الحقيقة شيء واحد وإنما يختلفان بالاعتبار ، فان المصادر من الفاعل بالنسبة اليه إيجاد ، وبالنسبة الى القابل وجود ، فإذا حرم الایجاد حرم الوجود .

وفيه أن حرمة الایجاد وإن كان ملازماً لحرمة الوجود إلا ان الكلام هنا ليس في الوجود الاول الذي هو عين الایجاد أو لازمه ، بل في الوجود في الآن الثاني الذي هو عبارة عن البقاء ، ومن البديهي انه لا ملازمة بين الحدوث والبقاء ، لاحكام ، ولا موضوعاً ، وعليه فما يدل على حرمة الایجاد لا يدل على حرمة الوجود بقاء ، سواء كان صدوره من الفاعل عصياناً أم نسياناً أم غفلة إلا اذا قامت قرينة على ذلك ، كدلالة حرمة تفجيس المسجد على وجوب إزالة النجاسة عنه .

بل ربما يجب إبقاء النتيجة وإن كان الفعل حراماً ، كما اذا كتب القرآن على ورق مغصوب ، أو بحبر مغصوب ، أو كتبه العبد بدون إذن مولاه ، أو بنى مسجداً بدون إذنه أو تولد احد من الزنا ، فان في ذلك كله يجب حفظ النتيجة وإن كانت المقدمة محرمة . وعلى الجملة ما هو متحد مع الایجاد ليس مورداً للبحث ، وما هو مورد للبحث لا دليل على اتحادهما مع الایجاد .

لا يقال : إن النهي عن الایجاد كاشف عن مبغوضية الوجود المستمر في عمود الزمان ، كما أن النهي عن بيع العبد المسلم من الكافر حدوثاً يكشف عن حرمة ملكيته له بقاء . فانه يقال : إن النهي عن بيع العبد المسلم من الكافر إن تم فهو يدل على وجوب إزالة علاقة الكافر عنه كما سيأتي بيان ذلك في محله ، ولا يفرق في ذلك بين الحدوث والبقاء ، بخلاف ما نحن فيه ، إذ قد عرفت : أن مجرد وجود الدليل على حرمة الایجاد لا يدل على

حرمة الابقاء إلا اذا كان محفوظاً بالقرائن المذكورة .

على أنا اذا سلمنا الملازمة بين مبغوضية الایجاد وبين مبغوضية الوجود فانما يتم بالنسبة الى الفاعل فقط فيجب عليه إتلافه دون غيره ، مع أن المدعى وجوب إتلافه على كل احد فالدليل أخص منه .

الوجه الثاني : أن صنعة التصاوير لذوات الأرواح من المحرمات الشرعية ، وقد دل عليه قوله «ع» في رواية تحف العقول : (وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحاني) وكل صنعة ييجي منها الفساد محضاً من دون أن يكون فيها وجه من وجوه الصلاح فهي محرمة ، وقد دل على ذلك ما في رواية تحف العقول من الحصر : (إنما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي ييجي منها الفساد محضاً ولا يكون منه وفيه شيء من وجوه الصلاح) وكل ما ييجي منه الفساد محضاً يحرم جميع التقلب فيه ، ومنه الاقتناء والبيع ، وقد دل عليه قوله «ع» فيها : (وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها) . وقوله «ع» فيها ايضاً : (فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه ، الى ان قال : فهو حرام محرم بيعه وشراؤه وإمسأكه وملكوه وهبته وعاريته وجميع التقلب فيه) .

وفيه أولاً : ان الرواية ضعيفة السند فلا يجوز الاستناد اليها في شيء من المسائل الشرعية كما عرفته في اول الكتاب .

وثانياً : قد عرفت انه لا ملازمة بين حرمة عمل شيء وبين حرمة بيعه واقتنائه والتصرف فيه والتكسب به ، ومن هنا نقول بحرمة الزنا ، ولا نقول بحرمة تربية اولاد الزنا ، بل يجب حفظهم لكونهم محقوني الدماء .

وثالثاً : لانسلم أن عمل التصاوير مما ييجي منه الفساد محضاً ، فانه كثيراً ما ترتب عليه المنافع المحللة من التعليم والتعلم وحفظ صور بعض الاعاظم ونحو ذلك من المنافع المباحة .

الوجه الثالث : قوله (ص) في الخبر المتقدم : (لاتدع صورة إلا محتها) . وفيه أولاً : أنه ضعيفة السند . وثانياً : ما ذكره المحقق الايرواني من انه (وارد في موضوع شخصي فلعل تصاوير المدينة كانت اصناماً وكلاهما موزيات وقبورها مسنات) . الوجه الرابع : مادل (١) على عدم صلاحية اللعب بالتأثيل .

وفيه أولاً : انه ضعيف السند . وثانياً : ان عدم الصلاحية أعم من الحرمة ، فلا يدل

(١) في ج ١ ثل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت بالتأثيل من احكام المساكن ص ٣١٨ عن مثنى رفته قال : التأثيل لا يصلح ان يلعب بها . مرسله . ومرفوعة . ومجهولة للمثنى . وفي ج ٢ ثل باب ١٢٢ تحريم عمل الصور المجسمة مما يكتسب به ص ٥٦٥ : عن —

عليها . وثالثا : لو سلمنا دلالة على حرمة اللعب بها فلا ملازمة بين حرمة . وحرمة اقتنائها ، فان حرمة اللعب أعم من حرمة الاقتناء .

ورابعا : انه غريب عما نحن فيه ، إذ من المحتمل القريب ان يراد من التماثيل في هذه الطائفة من الرواية الشطرنج والوجه في صحة إطلاق التماثيل عليه هو ان القطع التي يلعب بها في الشطرنج على ستة اصناف ، وكل صنف على صورة ، كالأشاة والفرزان (١) والفيل والفرس والرخ (٢) والبيذق (٣) وقد صور هذه القطع في كتاب المنجد فراجع .

وبؤيد ما ذكرناه من إرادة الشطرنج من التماثيل انا لا تصور معنى لحرمة اللعب بالتصاوير المتعارفة كما هو واضح ، وعليه فادل على حرمة اللعب بها إنما هو من ادلة حرمة اللعب بالشطرنج ، ولا أقل من الاحتمال ، فلا يبقى له ظهور في إرادة الصور المتعارفة .

الوجه الخامس : صحيحة البقاي - المتقدمة عند الاستدلال على حرمة التصوير - (عن ابي عبد الله «ع» في قول الله تعالى (٤) : يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل ؟ فقال : والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه) . بدعوى ان ظاهر الرواية ان الامام «ع» انكر ان شاء سليمان «ع» هذا الصنف من التماثيل ، فتكون دالة على مبنوعة وجود التماثيل ، وحرمة اقتنائها .

وفيه ان الظاهر من الرواية رجوع الانكار الى كون التصاوير المعمولة لاسليمان «ع» تصاوير الرجال والنساء ، فلا تدل الرواية على مبنوعة العمل فضلا عن مبنوعة المعمول والوجه فيه هو ان عمل تصاوير الرجال والنساء وانتنائها من الامور الالهية غير اللائقة بمنصب الاعاظم والمراجع من العلماء والروحانيين فضلا عن مقام النبوة ، فان النبي (ص) لابد وان يكون راغبا عن الدنيا وزخرفها ، واما عمل الصور وجمعها فن لعب الصبيان وشغل المجانين والسفهاء ، فلا يليق بمنصب النبوة ، بخلاف تصاوير الشجر وشبهه ، فانها

— علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر «ع» قال : سألت عن التماثيل هل يصلح ان يلعب بها ؟ قال : لا . مجهولة لعبد الله بن الحسن .

(١) الفرزان بضم الفاء وسكون الراء المهملة المسكة في لعب الشطرنج ج فرازين بفتح الفاء ، والكلمة من الدخيل .

(٢) الرخ بضم الراء المهملة والحاء المعجمة طائروهي كبير ، الواحدة رخة قطعة من شطرنج ج رخاخ ورخخة بكسر الراء .

(٣) البيذق بفتح الباء وسكون الياء الماشي راجلا ومنه يذق الشطرنج ج يذاق .

(٤) سورة سبأ ، آية : ١٢ .

غير متافية لذلك .

وقد يقال : ان الصانعين للتماثيل هم الجن ، وإنما يتم الاستدلال بالرواية على حرمة اقتناء الصور اذا قلنا بحرمة التصوير على الجن كحرمته على الانس ، وهو اول الكلام . وفيه ان الكلام ليس في عمل الصور ، بل في اقتنائها ، ومن الواضح انه يعود الى سليمان . الوجه السادس : حسنة زرارة المتقدمة في الحاشية (لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت اذا غيرت رؤوسها منها وترك ماسوى ذلك) . فانها بمفهومها دالة على ثبوت البأس اذا لم يغير الرأس .

وفيه ما ذكره المصنف من حمل البأس على الكراهة للصلاة . وعليه فتدل الرواية على جواز اقتناء الصور مع قطع النظر عن الصلاة .

ويؤيده ما في رواية قرب الاسناد (١) من انه (ليس فيما لا يعلم شيء فاذا علم فليترك السر وليكسر رؤوس التماثيل) . فان الظاهر ان الأمر بكسر رؤوس التماثيل لا يجل كون البيت معداً للصلاة . ومع الإغضاء عما ذكرناه وتسليم ان البأس ظاهر في المنع فالرواية معارضة بما دل على جواز الاقتناء كما سيأتي . ويضاف الى جميع ذلك انها ضعيفة السند ومحمولة الراوي .

الوجه السابع : مادل (٢) على كراهة علي «ع» وجود الصور في البيوت ، فانه بضميمة مادل (٣) على ان علياً «ع» لم يكن يكره الحلال يدل على حرمة اقتناء الصور في البيوت . وفيه ان المراد من الحلال الذي كان علي «ع» لا يكرهه المباح المتساوي طهرانه ، لا ما يقابل الحرمة ، لأن علياً «ع» كان يكره المكروه ايضاً . ومن هنا يظهر ان الكراهة المذكورة في الرواية الاولى اعم من الحرمة والكراهة المصطلحة . وإذن فلا دلالة فيها ايضاً على حرمة اقتناء الصور .

(١) محمولة لعبد الله بن الحسن . راجع ج ١ ثل باب ٤٤ كراهة الصلاة في التماثيل .

لباس المصلي ص ١٧٤ .

(٢) في ج ١ ثل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل من احكام المساكن ص ١٠٠ .

عن حاتم بن اسماعيل عن جعفر عن ابيه ان علياً كان يكره الصورة في البيوت . محمول .

(٣) في ج ١ كا ص ٣٨٢ باب ٨٠ المعاوضة في الطعام من المبيشة . وج ٢ ثل باب ١٠٠ .

باب بيع الواحد بالاثنتين ص ١٤٤ . وج ١٠ الوافي باب ٩١ المعاوضة في الطعام ص ١٠٠ .

وج ٢ ثل باب ١٥ عدم جواز التفاضل في الجنس الربوي من احكام الربا ص ١٠٠ .

صحة اي بصير « ولم يكن على يكره الحلال » .

الوجه الثامن : رواية الحلبي (١) فقد أمر الامام «ع» فيها بتغيير رأس الصورة وجعلها كهيئة الشجر ، فتدل على حرمة إبقاء الصور من غير تغيير فيها .
وفيه ان أمر الامام «ع» بتغيير الصورة في الطنفسة التي اهديت اليه ليس إلا كفعله بنفسه ، ومن الواضح ان فعل الامام «ع» لا يدل على الوجوب ، ولا يقاس ذلك بسائر الاوامر الصادرة منه «ع» الدالة على الوجوب ، وقد تقدم نظير ذلك في البحث عن بيع الدرام المغشوشة من أمره «ع» بكسر درهم المغشوش وإلقائه في البالوعة ، على ان الرواية مرسله ، فلا يجوز الاستناد اليها .

الوجه التاسع : صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة (عن تماثيل الشجر والشمس والقمر ؟ فقال : لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان) . فانها ظاهرة في حرمة اقتناء الصور المحرمة ، فان التماثيل جمع تماثل بالفتح ، ويجمع على تماثلات . وعليه فالسؤال عن التماثيل إنما هو سؤال عن الصور الموجودة في الخارج ، فلا بد وأن يحمل على الامور المناسبة لها من البيع والشراء والاقتناء والتزين ونحوها ، لا على نفس عمل الصور ، كما أن السؤال عن بقيصة الأشياء الخارجية - من المأكولات والمشروبات والمزكوبات والذكوحات ونحوها - سؤال عن الأفعال المناسبة لها ، والطارئة عليها بعد كونها موجودة في الخارج . وإذن فالصحيحة دالة على حرمة اقتناء الصور المحرمة وبيعها وشراؤها والتزين بها ، كما هو واضح .

قال المحقق الايرواني : (والجواب أما عن الصحيحة فبعد تسليم السؤال فيها عن حكم الاقتناء وكون اقتنائها من منافعها . أن غاية ما يستفاد منها ثبوت البأس ، وهو أعم من التحريم) .

وفيه أن كلمة البأس ظاهرة في المنع ما لم يثبت الترخيص من القرائن الحالية أو المقابلة ، كما أن مقابلها : أعني كلمة لا بأس ظاهر في الجواز المطلق .

فلا نعلم أنها ظاهرة في التحريم ، إلا أنها معارضة بما دل (٢) على جواز اقتناء الصور

(١) في ١ ثل باب ٢ عدم جواز إبقاء التماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٨ : عن الطبرسي في مكارم الأخلاق عن الحلبي عن أبي عبد الله «ع» قال : وقد اهديت إلي طنفسة من الشام عليها تماثيل طائر فأمرت به فغير رأسه فجعل كهيئة الشجر . مرسله . الطنفسة بالثنية في الطاء والفاء البساط والحصير والثوب ج طنافس ، والكلمة من الدخيل .

(٢) عن الحلبي قال : قال أبو عبد الله «ع» : ربما قت فاصلي وبين يدي الوسادة وفيها تماثيل فلم تجعل عليها ثوبا . صحيحة .

وعن محمد بن مسلم قال : قالت لأبي جعفر «ع» : أصلي والتماثيل قدامي وأنا أنظر إليها -

ما استدل به على حرمة اقتناء العنود المحرمة والجواب عنه ٧٣٩

فلا بد من حملها على الكراهة، كغيرها من الأخبار المتقدمة لو سلمت دلالتها على الحرمة،
— قال : لا طرح عليها ثوبا لا بأس بها إذا كانت عن يمينك أو شمالك أو خلفك أو تحت
رجلك أو فوق رأسك وإن كانت في القبلة فألق عليها ثوبا وصل . صحيحة . وأخرجها
في ج ١ كا ص ١٠٩ بتفاوت يسير .

راجع ج ١ التهذيب باب ما تجوز الصلاة فيه ص ٢٠٠ . وج ه الوافي باب ٥٨
ملا ينبغي الصلاة عنده ص ٧٣ . وج ١ ثل باب ٢٢ كراهه استقبال المصلي التائب من
مكان المصلي ص ٣٠ .

وعن محمد بن مسلم عن أبي جعفر «ع» قال : لا بأس أن تصلي على كل التائبين إذا جعلتها
تحتك . صحيحة .

وعنه قال : سألت أبا جعفر «ع» عن الرجل يصلي وفي ثوبه دراهم فيها تماثيل ؟ فقال
لا بأس بذلك . صحيحة .

وعن حماد بن عثمان قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الدراهم السود فيها التماثيل أي يصلي
الرجل وهي معه ؟ فقال : لا بأس بذلك إذا كانت مواراة . صحيحة . وأخرجها في
ج ١ كا باب ٦٠ اللباس الذي تكره فيه الصلاة ص ١١٢ . ولكن لم يذكر كلمة « بذلك »
وتدل على ذلك رواية ليث المرادي ، ولكنها ضعيفة السند لمحمد بن سنان . راجع ج ١
التهذيب باب ما تجوز الصلاة فيه من اللباس والمكان ص ٢٤٠ . وج ه الوافي ص ٢٣٣ .
وج ١ ثل باب ٤٤ كراهة الصلاة في التماثيل من لباس المصلي ص ٢٧٤ .

وفي هذه المصادر من يب والوافي و ثل ، وفي ج ١ كا ص ١٠٩ عن ابن أبي عمير عن
بعض أصحابه عن أبي عبد الله «ع» سأله عن التماثيل تكون في البساط فتقع عينك عليه
وأنت تصلي ؟ قال : إن كان بعين واحدة فلا بأس وإن كان له عينا فلا . مرسل .

أقول : قد اشتهر بين الأصحاب قديماً وحديثاً أن مراسلات ابن أبي عمير من الأمارات
المعتبرة التي يجب العمل بها كسائر الأمارات المعتبرة . ولكن برده عليه أولاً : أنا نرى
بالعيان ونشاهد بالوجدان أن في مرسدات ابن أبي عمير رجال ضعفاء ، كما يتضح ذلك جلياً
لمن يلاحظ أصول الحديث وكتب الرجال ، فنستكشف من ذلك أن مراسلاته أيضاً على هذا
النهج . ودعوى أنه لم يرسل إلا عن الثقة دعوى جزافية : إذ لم يثبت لنا ذلك من
العقل والنقل .

وثانياً : لو سلمنا أنه لم يرسل إلا عن الثقة ، ولكن ثبوت الصحة عنده لا يوجب ثبوتها
عندنا ، لاحتمال اكتفائه في تصحيح الرواية بما لانكتفي به نحن ، ولعلنا نعتبر شيئاً في —

٢٤٠ ما استدل به على حرمة اقتناء الصور المحرمة والجواب عنه

بل الظاهر من بعضها ان النهي عن اقتناء الصور في البيوت إنما هو من جهة كراهة الصلاة اليها ، وعليه فلا يكره الاقتناء في غير بيوت الصلاة . وقد ذكر المصنف هنا جملة من الروايات (١) ولكنها ضعيفة السند .

ثم ان مقتضى العمومات الدالة على حلية البيع ونفوذه هو جواز بيع الصور وان كان عملها حراما ، لعدم الدليل على حرمة بيعها وضعها وتكليفها ، بل الظاهر من بعض الأحاديث الدالة على جواز إبقاء الصور هو جواز بيعها ، فان المذكور فيها جواز اقتناء الثياب والبسط والوسائد التي فيها الصور ، ومن الواضح جداً أنها تبتاع من السوق غالباً ، وقد ذكرنا جملة منها في الحاشية ، والمتحصل من جميع ما ذكرناه : أن المحرم هو خصوص تصوير الصور لذوات الأرواح فقط ، وأما اقتناؤها وتزيين البيوت بها وبيعها وشراؤها فلا إشكال في جوازها .

قوله : (وبؤيد الكراهة الجمع بين اقتناء الصور والتماثيل في البيت) . أقول : قد عرفت

— رواة الحديث لم يعتبره ابن أبي عمير في هؤلاء . ولا يقاس ذلك بتوثيق النجاشي وأمثاله ، وهو واضح .

وفي ج ١ ثل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٨ : عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر «ع» قال : قال له رجل : رحمك الله ماهذه التماثيل التي أراها في بيوتكم ؟ فقال : هذا للنساء أو بيوت النساء . صحيحة .

وفي رواية جعفر بن بشر : كانت لعلي بن الحسين (ع) وسائد وأنماط فيها تماثيل يلبس عليها . مرسلة .

إلى غير ذلك من الروايات المذكورة في الأبواب المزبورة وغيرها .

(١) قوله : (ورواية أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الوسادة ؟) .

أقول : ضعيفة لعثمان بن عيسى . راجع ج ٢ ص ٢٢٦ . وج ١١ إوافي باب ١٩٧ التبرش ص ١٠٨ . وج ١ ثل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٨ . قوله : (ورواية أخرى لأبي بصير قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : إنا نبسط عندنا الوسائد) . أقول : ضعيفة لعلي بن أبي حمزة البطائني . راجع ج ١١ إوافي ص ١٠٩ .

قوله : (ورواية علي بن جعفر عن أخيه عن الخاتم الخ . وقوله : وعنه عن أخيه «ع» عن البيت الخ . وقوله : وعن قرب الاستناد عن علي بن جعفر الخ) . أقول : كلها مجعولة لعبد الله بن الحسن . راجع ج ١ ثل باب ٤٤ كراهة الصلاة في التماثيل من لباس المصلي

ص ١٠٩

أنه لا دليل على حرمة اقتناء الصور المحرمة ، وأن مقتضى الجمع بين ما دل على جواز الاقتناء وبين ما دل على الحرمة هو حمل الثاني على الكراهة .

ويؤيد ذلك أيضاً الأخبار المستفيضة (١) المصرحة بأن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة أو كلب أو إناة يبال فيه ، وفي بعض أحاديث العامة (٢) : لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة تماثيل . وفي بعض أحاديثنا (٣) إضافة الجنب إلى الأمور المذكورة . ووجه التأيد أن وجود الجنب والكلب والإناة الذي يبال فيه في البيوت ليس من الأمور المحرمة في الشريعة المقدسة ، بل هو مكروه ، واتحاد السياق يقتضي كون اقتناء الصور فيها أيضاً مكروهاً .

ثم إنه لا فرق فيما ذكرناه من جواز اقتناء الصور وبيعها وشراؤها بين كونها مجسمة وغير مجسمة ، لاتحاد الأدلة نفيًا وإثباتًا كما عرفت .

(١) في ج ٢ ص ٢٢٦ . وج ١ التهذيب آخر باب اللباس والمكان من الصلاة ص ٢٤٣ . وج ١١ الوافي ص ١٠٧ . وج ١ ثل باب ٣٣ كراهة الصلاة في بيت فيه كلب من مكان المصلي ص ٣٠٠ عن ابن مروان عن أبي عبد الله (ع) قال : قال رسول الله (ص) : إن جبرئيل أتاني فقال : إنا معاشر الملائكة لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا تمثال جسد ولا إناة يبال فيه . مجهولة لابن مروان .

وفي رواية عمرو بن خالد إنا لا ندخل بيتاً فيه صورة إنسان . مرسل . ورواها في ج ١ ص ١٠٩ بطريق آخر ضعيف لمعلي بن محمد . ورواها في الموضع المتقدم من ثل عن الحسن بطريق معتبر .

وفي ج ٢ ص ٢٢٧ . وج ١١ الوافي ص ١٠٨ . وج ١ ثل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل التي توطأ من أحكام المساكن ص ٣١٨ عن رسول الله (ص) قال جبرئيل : إنا لا ندخل بيتاً فيه تمثال لا يوطأ ، الحديث مختصر . ضعيف لعمر بن شمر وعبد الله بن يحيى وأبيه . وغير ذلك من الروايات الكثيرة .

(٢) راجع ج ٧ ص ٢٦٨ .

(٣) في ج ١ ثل باب ٣٣ كراهة الصلاة في بيت فيه كلب من مكان المصلي ص ٣٠٠ عن الحسن عن رسول الله (ص) في حديث : إن جبرئيل (ع) قال : إنا لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا جنب ولا تمثال يوطأ . ضعيف لعمر بن شمر وعبد الله بن يحيى وأبيه ، الظاهر أن النسخة الصحيحة : ولا تمثال لا يوطأ .

حرمة التطفيف والبخس

قوله : (الخامسة التطفيف حرام) . أقول : التطفيف (١) مثل التقليل وزناً ومعنى ، والمراد به هنا أن يجعل الانسان نفسه كيلاً أو وزاناً ، فيقلل نصيب المكيل له في إيفائه واستيفائه على وجه الخيانة . والبخس (٢) نقص الشيء عن الحد الذي يوجبه الحق على سبيل الظلم . وكيف كان فلا إشكال في حرمتها عند المسلمين قاطبة . وتدل على ذلك الأدلة الأربعة .

أما الكتاب فقوله تعالى (٣) : (ويل للمطففين) . وقوله تعالى (٤) : (ولا تبخسوا الناس أشياءهم) . وقوله تعالى (٥) : (ولا تنقصوا المكيال والميزان) . وأما السنة فقد ورد النهي عن البخس والتطفيف في جملة من الروايات (٦) وأما الإجماع فانه وإن كان

(١) في ج ٢ تفسير التبيان للشيخ الطوسي ص ٧٦٠ : المطفف المقلل حق صاحبه بنقصانه عن الحق في كيل أو وزن ، والتطفيف التنقيص على وجه الخيانة في الكيل أو الوزن وفي مفردات الراغب : طفف الكيل قلل نصيب المكيل له في إيفائه واستيفائه . وعن المصباح : طففه فهو مطفف إذا كال أو وزن ولم يوف .

(٢) في مفردات الراغب : البخس نقص الشيء على سبيل الظلم . وفي القاموس : البخس النقص والظلم . وفي المنجد : بخسه بخساً نقصه وظلمه .

(٣) سورة المطففين ، آية ٢ : . في ج ٢ تفسير التبيان ص ٧٦٠ . وج ٦ سنن البيهقي ص ٣٢ عن ابن عباس : لما قدم النبي (ص) المدينة كانوا من أخبث الناس كيلاً فأنزل الله (ويل للمطففين) فأحسنوا الكيل بعد ذلك .

(٤) راجع سورة الأعراف ، آية ٨٣ . وسورة هود ، آية ٨٦ . وسورة الشعراء آية : ١٨٠ .

(٥) سورة هود ، آية : ٨٥ .

(٦) في ج ١ كا ص ٣٧١ . وج ٢ التهذيب ص ١٢٠ . وج ١٠ الوافي ص ٥٩ . وج ٢ ثل باب ١ استحباب التفقه من آداب التجارة ص ٥٧٤ : عن الأصم بن نباتة قال : سمعت أمير المؤمنين (ع) يقول ثل المنير : يامعشر التجار الفقه ثم المتجر - ثلاثاً - الى أن قال : التاجر طاجر والتاجر في النار إلا من أخذ الحق وأعطى الحق . ضعيفة لأبي جارود وعثمان بن عيسى . وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المزبورة . وج ٢ المستدرک باب ٣ ما يستحب للتاجر من آداب التجارة ص ٤٦٣ . —

حرمة التطفيف والبخس

٢٤٣

فإنما على حرمة التطفيف والبخس ، إلا أنه ليس إجماعاً تعدياً ، بل من المحتمل القريب أن يكون مدركه الكتاب والسنة ، وأما العقل فلأن تنقيص حق الناس وعدم الوفاء به ظلم : وقد استقل العقل بحرمته .

ومما ذكرناه ظهر ما في كلام المحقق الأيرواني من الوهن حيث قال : (الظاهر بل المقطوع به أن التطفيف بنفسه ليس عنواناً من العناوين المحرمة : أعني الكيل بالمكيال الناقص وكذا البخس في الميزان مع وفاة الحق كاملاً) . ووجه الوهن أن التطفيف قد أخذ فيه عدم الوفاء بالحق ، والبخس هو نقص الشيء على سبيل الظلم ، وهما بنفسهما من المحرمات الشرعية والعقلية .

على أنه قد ثبت الذم في الآية الشريفة على نفس عنوان التطفيف ، فإن الويل كلمة موضوعة للوعيد والتهديد ، وتقال لمن وقع في هلاك وعقاب ، وكذلك نهى في الآيات المتعددة عن البخس كما عرفت آنفاً . وظاهر ذلك كون التطفيف والبخس بنفسهما من المحرمات الإلهية

— وفي ج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٤ : عن عيون الأخبار عن الرضا «ع» فانه «ع» جعل البخس في المكيال والميزان من الكبائر .

أقول : في خاتمة الوسائل ص ٥١٩ : ومن ذلك طريقه إلى الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون ، وقد رواه في عيون الأخبار بالسند الأول والثاني جميعاً ورواه أيضاً عن حمزة بن محمد العلوي .

أقول : أما الطريق الأول فهو مجهول لعبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري وعلي ابن قتيبة النيسابوري . وأما الثاني فهو مجهول للحاكم أبي محمد جعفر بن نعيم . وأما الثالث فهو مجهول لحمزة بن محمد العلوي .

وفي ج ٢ المستدرک باب ٣٩ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف ص ٣٩٢ : عن أبي القاسم الكوفي في كتاب الأخلاق عن أبي جعفر «ع» محمد بن علي «ع» قال : إذا ظهر الزنا في امتي كثرت موت الفجأة فيهم وإذا طففت المكيال أخذتم بالسنين والنقص ، مرسله وفي ج ٢ ثل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف ص ٥١١ : كما بأسناده عن أبي جعفر «ع» قال : وجدنا في كتاب رسول الله (ص) : إذا ظهر الزنا من بعدي كثرت موت الفجأة وإذا طففت الميزان والمكيال أخذتم الله بالسنين والنقص . حسنة لآبراهيم بن هاشم .

وفي رواية جمران عن أبي عبد الله «ع» في حديث طويل عدّ جملة من الأوصاف المحرمة إلى أن قال : ورأيت الرجل معيشتة من بخس المكيال والميزان . حسنة لآبراهيم بن هاشم وجمران

قوله : (ثم إن البخس في العدد والذرع يلحق به حكما وإن خرج عن موضوعه) .
أقول : قد عرفت أن التطفيف والبخس مطلق التقايل والنقص على سبيل الخيانة والظلم في إبقاء الحق واستيفائه . وعليه فذكر الكيل والوزن في الآية وغيرها إنما هو من جهة الغلبة ، فلا وجه لإخراج النقص في العدد والذرع عن البخس والتطفيف ، وضوحا ، وإلحاقها بها حكما .

صحة المعاملة المطفف فيها وفسادها

قوله : (ولو وازن الربوي بجنسه فطفف في أحدهما فإن جرت المعاوضة الخ) . أقول
قد عرفت أنه لإشكال في حرمة التطفيف تكليفا ، فاجارة نفسه عليه - كاجارة نفسه على سائر الأفعال المحرمة - محرمة وضعا وتكليفا ، كما عرفت مرارا .

وأما الكلام في صحة المعاملة المطفف فيها وفسادها فنقول : إن المعاملة قد تقع على الكلي في الذمة ، وقد تقع على الكلي في المعين الخارجي ، وقد تقع على الشخص المدين الموجود في الخارج المشار إليه بالإشارة الحسية .

أما على الصورتين الأولتين فلا إشكال في صحة المعاملة وعدم فسادها بالتطفيف الخارجي فإن المعاملة قد انعقدت صحيحة ، ولكن البائع ، أو من يباشر الإقباض والتسليم طفف في الكيل والوزن ، أو في الذرع والعدد ، وهو لا يوجب فسادها ، بل يكون الدافع مشغول الذمة بما نقص عن الحق ، ولا يفرق في ذلك بين كون المعاملة ربوية أو غير ربوية كما هو واضح .

وعلى الجملة : إن هاتين الصورتين خارجتان عما نحن فيه .

وأما على الصورة الثالثة فربما يقال : يبطلان المعاملة إذا وقعت على المتاع الخارجي بما أنه مقدر بمقدار كذا فظهر عدم انطباق العنوان الملحوظ في البيع على المشار إليه الخارجي ووجه البطلان أن ماهو معنون بعنوان كذا غير موجود في الخارج ، وما هو موجود في الخارج غير معنون بذلك العنوان ، وتوهم إلغاء الإشارة أو الوصف فاسد ، فإن اللازم هو الأخذ بكليهما ، لتعلق قصد المتبايعين بهما .

وفيه أنه لا وجه للبطلان إذا تخلف العنوان ، فإنه ليس من العناوين المقومة ، بل هو إما أن يكون مأخوذاً على نحو الشرطية ، أو على نحو الجزئية كما سيبي . ولا يقاس ذلك بتخلف العناوين التي تغد من الصور النوعية عند العرف ، كما إذا باع صندوقاً فظهر أنه طبل ، أو باع ذهباً فظهر أنه ذهب ، أو باع بقلاً فظهر أنه حمار فإن البطلان في أمثالها ليس

من انفكالك العنوان عن الاشارة ، بل من جهة عدم وجود المبيع أصلاً ، وقد تقدم ذلك في البحث عن بيع هياكل العبادة وعن بيع الدرام المفضولة .

وربما يقال : إن المورد من صغريات تعارض الاشارة والعنوان ، وتقديم أحدهما على الآخر يختلف بحسب اختلاف الموارد .

وفيه أن الكبرى وإن كانت مذكورة في كتب الشيعة والسنة (١) إلا أنها لا تنطبق على ما نحن فيه ، فإن البيع من الأمور القصدية ، فلا معنى لتردد للتبايعين فيما قصدها . نعم قد يقع التردد منها في مقام الثبوت من جهة اشتباه ماهو المقصود بالذات .

والذي ينبغي أن يقال : إن الصور المتصورة في المقام ثلاث ، الاولى : أن يكون إنشاء البيع معلقاً على كون المبيع متصفاً بصفة خاصة ، بأن يقول : بعتك هذا المتاع الخارجي على أن يكون منكاً فظهر الخلاف ، وهذا لا إشكال في بطلانه ، لامن جهة التطفيف ، ولامن جهة تخلف الوصف ، بل لقيام الإجماع على بطلان التعليق في الإنشاء .

الثانية : أن ينشأ البيع منجزاً على المتاع الخارجي بشرط كونه كذا مقدار ثم ظهر الخلاف ، وهذا لا إشكال في صحته ، فإن تخلف الأوصاف غير المقومة للصورة النوعية لا يوجب بطلان المعاملة ، غاية الأمر أنه يوجب الخيار للمشتري .

الثالثة : أن يكون مقصود البائع - من قوله : بعتك هذا المتاع الخارجي بدينارين على أن يكون كذا مقدار - بيع الموجود الخارجي فقط ، وكان غرضه من الاشتراط الاشارة الى تعيين مقدار عوضين ، ووقوع كل منهما في مقابل الآخر بحيث يقسط الثمن على أجزاء الثمن ، وعليه فإذا ظهر الخلاف صح البيع في المقدار الموجود وبطل في غيره ، نظير بيع ما يملك وما لا يملك ، كالخنزير مع الشاة والخمر مع الخل .

والظاهر في الصورة الأخيرة ، فإن مقصود البائع من الاشتراط المذكور ليس إلا بيان مقدار المبيع فقط ، من غير تعليق في الإنشاء ، ولا اعتبار شرط في المعاملة كما هو واضح ، هذا كله إذا لم يكن البيع ربوياً .

وأما إذا كان ربوياً ، فإن كان من قبيل الصورة الاولى بطل البيع ، للتعليق ، مع قطع النظر

(١) في ج ٢ شرح فتح القدير في المهر ص ٤٦٤ : إن الاشارة والتسمية اذا اجمعا والمشار اليه من خلاف جنس المسمى فالعبرة بالتسمية ، لأنها تعرف الماهية والاشارة تعرف الصورة ، فكان اعتبار التسمية أولى ، لأن المعاني أحق بالاعتبار ، وإن كان المشار اليه من جنس المسمى إلا أنها اختلفا وصفاً فالعبرة للاشارة ، لأن المسمى موجود في المشار اليه ذاتاً والوصف يتبعه . إلى أن قال : والشأن في التخيير على هذا الأصل .

عن الخلف ، وكون المعاملة ربوية ، وإن كان من قبيل الصورة الثانية بطل البيع ، لكونه ربوياً ، مع قطع النظر عن تخاف الشرط . وإن كان من قبيل الصورة الثالثة قسط الثمن على الأجزاء ، وصح البيع في المقدار الموجود ، وبطل في غيره .

التنجيم - اصول الاسلام أربعة

قوله : (السادسة : التنجيم (١) حرام ، وهو كما في جامع المقاصد الإخبار عن أحكام النجوم) . أقول : تحقيق المرام يبتني على مقدمتين : المقدمة الأولى في بيان أمرين : الأمر الأول : أن أصول الاسلام أربعة :

الأول : الإيمان بالله ، والافرار بوجوده ، وكرهه صانعاً للعالم ، وبجميع ما يحدث فيه من غرائب الصنع ، وآثار الرحمة ، وعجائب الخلق ، واختلاف الموجودات من الشمس والقمر والنجوم والرياح والسحاب والجبال والبحار والأشجار والأثمار ، واختلاف الليل والنهار ، فمن أنكر ذلك كان كافراً ، كالدهرية القائمين : بكون الأمور كلها تحت سلطان الدهر بلا احتياج إلى الصانع ، وكفره ثابت بالضرورة من المسلمين ، بل ومن جميع الملئيين ، وقد دلت الآيات الكثيرة على أن من لم يؤمن بالله وأنكره فهو كافر . الثاني : الإقرار بتوحيده تعالى ، ويقابله الشرك ، والقول : بأن العالم أكثر من صانع واحد ، كما يقوله الثنوية وغيرهم ، وكفر منكر التوحيد ثابت بكثير من الآيات - كقوله تعالى (٢) : (إنما المشركون نجس) - والروايات .

الثالث : الإيمان بنبوة محمد (ص) والاعتراف بكونه نبياً مرسلًا : (لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) ومن أنكر ذلك - كاليهود والنصارى وأشباههم - كان كافراً . بالضرورة من المسلمين ، وقد دلت عليه جملة من الآيات والروايات . وأما الإقرار بالأنبياء السابقين فهو داخل في الإقرار بما جاء به النبي (ص) ، فأنكاره يوجب الكفر من جهة تكذيب النبي (ص) .

الرابع : الإيمان بالمعاد الجسماني ، والافرار بيوم القيامة والحشر والنشر ، وجمع العظام البالية ، وإرجاع الأرواح فيها ، فمن أنكر المعاد أو أنكر كونه جسمانياً فهو كافر بالضرورة ولا يد وأن يعلم أن الإقرار بهذه الأمور الأربعة له موضوعية في التلبس بحلية الاسلام ، وإنكار أي واحد منها في حد نفسه موجب للكفر ، سواء أكان مستنداً إلى العناد واللجاج

(١) تنجيم من التفعيل رعى النجوم وراقبها ليعلم منها أحوال العالم .

(٢) سورة التوبة ، آية : ٢٨ .

أم كان مستنداً الى الغفلة وعدم الالتفات الناشئ عن التقصير أو القصور، وقد دلت الآيات الكثيرة ايضاً على كفر منكر المعاد .

الامر الثاني : أنه يجب على العباد الاعتراف بفرائض الله وسنن رسوله (ص)، وبما جاء به النبي (ص)، فمن تركها جاحداً وهو عالم بأن إنكاره هذا يستلزم تكذيب النبي (ص) فهو كافر، وإلا فلا ملازمة بين الانكار وبين الكفر، ومن هنا لا يحكم بكفر المخالفين في الظاهر مع إنكارهم الولاية .

وقد دلت الآيات وروايات الفريقين على اعتبار الامور المذكورة في الاسلام، وحقن الدماء، وحفظ الاموال، وفي موثقة سماعه (١) : (الاسلام شهادة أن لا إله إلا الله والتصديق برسول الله به حققت الدماء وعليه جرت المناكح والموايرث وعلى ظاهره جماعة الناس) . وفي رواية داود بن كثير الزقي (٢) : (إن الله تعالى فرض فرائض موجبات على العباد فمن ترك فريضة من الموجبات وجحدتها كان كافراً) . ومن طرق العامة (٣) عن رسول الله (ص) : (اغتال الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم) .

المقدمة الثانية : أنه لا إشكال في اختلاف الأجرام العلوية والكيفيات الخاصة بالحاصلة بين الفلكيات بعضها مع بعض، وتأثيرها في الأوضاع الأرضية والأجسام العنصرية، كتأثير قرب الشمس من خط الاستواء وبعدها عنه في اختلاف الفصول، وكزيادة الرطوبة في الابدان بزيادة نور القمر ونقصانها بنقصانها، وزيادة أدمغة الحيوانات والبائها بزيادة نوره ونقصانها بنقصانها، وزيادة البقول والثمار نمواً ونضجاً إجماراً واخضراراً عند زيادة نور القمر، بل ذكر المحقق البهائي في الحديقة الحلالية ان المزاويل لها يسمعون صوتاً من القثاء والقرع والبطيخ عند تمده وقت زيادة النور، وكزيادة المياه في البحار والشطوط والينابيع في كل يوم من النصف الاول من الشهر ونقصانها يوماً فيوماً في النصف الاخير منه، الى غير ذلك من الآثار الواضحة التي يجوز الاعتقاد بها، والاخبار عنها، من دون أن يترتب عليه محذور شرعي .

وأيضاً لا إشكال في جواز النظر الى أوضاع الكواكب وسيرها، وملاحظة اقتران بعضها مع بعض، والاذعان بها والاخبار عنها، كالأخبار عن سير الكواكب حركة سريعة من المشرق الى المغرب في يوم وليلة التي بها يتحقق طلوعها وغروبها، وبتحقيق الليل

(١) راجع ج ٣ اوافي ص ١٨ .

(٢) راجع ج ٣ اوافي ص ٤ .

(٣) راجع ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٠٢ .

والنهار ، كما حقق في الهيئته القديمة ، وكالاتخبار عن الحسوف والكسوف ، وعن مازجات الكواكب ومقارناتها ، واختفائها واحتراقها ، ونحوها من الامور الواضحة المقررة في علم معرفة التقويم وعلم الهيئته ، فان الاخبار عنها - نظير الاخبار عن طلوع الشمس في أول اليوم وعن غروبها في آخره - مبني على التجربة والامتحان والحساب الصحيح الذي لا يتخلف غالباً ، ومن الواضح جداً أنه لا يرتبط شيء منها بما نحن فيه ، بل هي خارجة عن علم النجوم .

نعم اذا استند الخبر عن تلك الامور الى الظنون غير المعتبرة عقلاً ، وكان كلامه ظاهراً في الاخبار الجزمي كان الاخبار حراماً من جهة الكذب ، وعليه فلا وجه لما ذكره المصنف من تجويز الاخبار عن سير الكواكب مع الاستناد الى الامارات الظنية .

اذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول : قد اختلفت الاقوال في جواز تعلم النجوم وتعليمها والنظر فيها مع عدم اعتقاد تأثيرها أصلاً وعدم جوازه .

وتنقيح المسألة وتهذيبها يقع في امور :

الاول : قال جمع من الفلاسفة : إن للافلاك نفوساً ترسم فيها صور المقدرات ، ويقال لها : لوح المحو والاثبات ، وإن الافلاك متحركة على الاستدارة والدوام حركة إرادية اختيارية للشبه بعالم العقول ، والوصول الى المقصد الاقصى ، وإنها مؤثرة في ما يحدث في عالم العناصر من الموت والمرض والصحة والفقر والغنى ، وإن نظام الكل بشخصيته هو الانسان الكبير ، والعقول والنفوس بمنزلة القوى العاقلة والعاملة التي هي مبادي الادراكات والتجريكات رتائفوس المنطبعة بمنزلة الروح الحيواني . وعلى الجملة التزموا بأن الموجودات الممكنة برمتها مفوضة الى النفوس الفلكية ، والعقول الطولية ، وأن الله تعالى بعد خلقه العقل الاول منمزل عن التصرف في مخلوقه .

وفيه أنه على خلاف ضرورة الدين ، وإجماع المسلمين ، والاعتقاد به كفر وزندقة ، لكونه إنكاراً للصانع ، فان الادلة العقلية والسمعية من الآيات والروايات مطابقة على إثبات الصانع ، وإثبات القدرة المطلقة له تعالى ، وأن أزمة المخلوقات كلها في قبضة قدرته ، يفعل فيها ما يشاء ، ولا يسئل عما يفعل وهم يسألون .

إلا أن يكون مراد الفلاسفة أن الفياض على الاطلاق في جميع الحالات هو الباربي تعالى ، لكن إضافة الوجود بواسطة النفوس الفلكية ، وهي طرق لوصول الفيض ، ولبست مؤثرة في عالم العناصر ليلزم منه إنكار الصانع . ويظهر هذا من كلام جماعة منهم .

بأن الظاهر من الآيات والروايات أن حركة الافلاك إنما هي حركة قسرية ،

وبمباشرة الملائكة ، فالاعتقاد على خلافه مخالف للشرع ، وتكذيب للنبي الصادق (ص) في إخباره ، فيكون كفراً ، وإرادة النفوس الفلكية من الملائكة من تأويلات الملاحدة ، كما صرح به المجلسي (ره) في اعتقاداته .

ثم إن الاعتقاد بالامور المذكورة إنما يوجب الكفر اذا علم المعتقد بالملازمة بينها وبين إنكار الصانع ، أو تكذيب النبي (ص) ، وإلا فلا محذور فيه ، كما عرفت في المقدمة الثانية . الامر الثاني : أن يلتزم بتأثير الاوضاع الفلكية والكيفيات الكوكبية بنفسها في حوادث العوالم السفلية ، كتوسعة الرزق وانوثة الولد ورجولته وصحة المزاج وسقمه وازدياد الاموال ونقصانها وغيرها من الخيرات والشرور ، سواء قلنا بالنفوس الفلكية أم لم نقل . وهو على وجهين ؛ الاول : أن يكون ذلك علة تامة لحدوث الحوادث . والثاني : أن يكون شريكاً للعلة في الامور المذكورة .

وكلا الوجهين باطل ، لانه إنكار للصانع ، أو لتوحيده جل وعلا ، والظاهر أنه لا خلاف في ذلك بين الشيعة والسنة (١) بل قامت الضرورة بين المسلمين على كفر من اعتقد بذلك . قال العلامة المجلسي في مهابة العقول : (إن القول باستقلال النجوم في تأثيرها كفر وخلاف لضرورة الدين ، وأن القول بالتأثير الناقص إما كفر أو فسق) . وقال الحق البهائي في الحديقة الهلالية : إن الالتزام بأن (تلك الاجرام هي العلة المؤثرة في تلك الحوادث بالاستقلال أو أنها شريكة في التأثير فهذا لا يحل للمسلم اعتقاده وعلم النجوم المبني على هذا كفر . الى غير ذلك من كلمات الاعاظم الصريحة فيما ذكرناه .

(١) عن ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة : إن للعلوم ضرورة من الدين يبطل حكم النجوم ، وتحريم الاعتقاد بها ، والزجر عن تصديق المنجمين .

وفي ج ٣ سنن البيهقي ص ٣٥٨ في حديث زيد الجهمي قال الشافعي : وأما من قال : مطرنا بنوء كذا على ما كان بعض أهل الشرك يعنون من إضافة المطر الى أن أمطره نوء كذا فذلك كفر .

وفي الموضع المزبور عن الجهمي عن رسول الله (ص) قال الله : أصبح من عبادي مؤمن وكافر فأما من قال : مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب وأما من قال : مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب . ورواه العلامة (ره) مسلاً في ج ١ . التذكرة في صلاة الاستسقاء : ورواه صاحب الوسائل أيضاً مسلاً في ج ٢ . ثل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر ص ١٨٩ .

في لبنان العرب مادة نوا ، قال ابو عبيد : الانواء ثمانية وعشرون نجماً معروفة .

الأمر الثالث : أن يلتزم بكون أوضاع الكواكب — من التقارن والتباعد والاتصال والتزيم والاختفاء وغيرها من الحالات — علامة على حوادث عالم العناصر التي تحدث بقدره الله وإرادته : بأن يجعل الوضع الفلاني علامة رجولة الولد ، والوضع الفلاني علامة انوثته وهكذا ، كما أن سرعة حركة النبض علامة على الحمى ، واختلاج بعض الاعضاء علامة على بعض الحوادث المستقبلية ، ونصب العلم علامة على التعزية والرناء . وهذا الوجه قد اختاره السيد بن طاووس في محكي كلامه في رسالته النجومية ، ووافقه عليه جمع من الأعاظم ، كالحقق البهائي في الخديقة الهلالية ، والسيد الجزائري في شرح المصحيفة السجادية (١) . والمحدث النوري في المستدرك (٢) وغيرهم ، وحملوا عليه ماروي من صحة علم النجوم وجواز تعلمه .

الأمر الرابع : أن يلتزم بأن الله تعالى قد أودع في طبائع أوضاع الكواكب خصوصيات تقتضي حدوث بعض الحوادث من غير أن يكون لها استقلال في التأثير ولو بنحو الحركة ، وتلك الخصوصيات كالحرارة والبرودة المقتضيتين للإحراق والتبريد . وهذان الوجهان وإن لم يكن الاعتقاد بهما موجبا للكفر بأنفسهما ، إلا أنها باطلان لوجوه الأول : أنه لا طريق لنا إلى كشف هذا المعنى في مقام الاثبات وإن كان ممكنا في مقام الثبوت .

الثاني : أن ذلك مناف لاطلاق الروايات (٣) الدالة على حرمة العمل بعلم النجوم وجعلها — المطالع في أزمنة السنة ، وكانت العرب في الجاهلية إذا سقط منها نجم وطلع آخر قالوا : لا يد من أن يكون عند ذلك مطر أو رياح ، فينسبون كل غيث عند ذلك إلى ذلك النجم فيقولون مطرنا بنوء الثريا الخ وإنما سمى نوءاً لأنه إذا سقط الساقط منها بالمغرب ناء الطالع بالشرق : أي نهض وطلع .

(١) ص ١٨١ . (٢) ج ٢ ص ٤٣٣ .

(٣) في ج ٢ ثل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر ص ١٨١ . وج ٤ ص ٤١٠ عن عبد الله بن عوف بن الأحمر قال : لما أراد أمير المؤمنين «ع» المسير إلى النهروان أتاه منجم فقال له : يا أمير المؤمنين لا تسر في هذه الساعة وسر في ثلاث ساعات يمضين من النهار فقال «ع» : ولم ذاك ؟ قال : لأنك إن سرت في هذه الساعة أصابك وأصاب أصحابك أذى وضر شديد وإن سرت في الساعة التي أمرتك ظفرت وظهرت وأصبحت كأنها طلبة ، فقال له أمير المؤمنين «ع» : تدري ما في بطن هذه الدابة أذكر أم أنسى ؟ قال : إن حسبت عشت ، قال له أمير المؤمنين «ع» : من صدقك على هذا القول —

علامة على الحوادث ، وظاهر جملة من

— كذب بالقرآن إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري بأي أرض تموت إن الله عليم خبير ما كان محمد (ص) يدعي ما ادعت أتزعم أنك تهتدي إلى الساعة التي من سار فيها حاق به الضر ؟؟ من صدق بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة بالله في ذلك الوجه واحوج إلى الرغبة إليك في دفع المكروه عنه وينبغي له أن يوليكم الحمد دون ربه فمن آمن لك بهذا فقد اتخذك من دون الله نداً وضداً ، ثم قال «ع» : اللهم لا طير إلا طيرك ولا ضير إلا ضيرك ولا خير إلا خيرك ولا إله غيرك بل نكذبك ونخالفك ونسير ونسير في الساعة التي نهيت عنها . ضعيفة لعبد الله ابن عوف وعمر بن سعد ومحمد بن علي القرشي وغيرهم ، ولكن آثار الصديق منها ظاهرة . وقريب منه ما نقله السيد في نهج البلاغة مرسلًا : أعني الخطبة ٧٦ من خطبه «ع» قوله : حاق به الضر ، أي احاط به .

وفي الباب المزبور من ج ٢ ثل عن معان الأخبار عن الكاظمي قال : سمعت زين العابدين إلى أن قال : والدنوب التي تظلم الهواء السحر والكهانة والإيمان بالنجوم . ضعيفة لآحمد ابن يحيى بن زكريا وبكر بن عبد الله بن حبيب وغيرهما .

وفي ج ٤ مرآة العقول ص ٤١٤ . وج ١٤ الوافي ص ١٣٢ . وج ٢ ثل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر ص ١٨١ : عن عبد الملك بن أعين قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : اني قد ابتليت بهذا العلم فأريد الحاجة فإذا نظرت إلى الطالع ورأيت الطالع الشر جلست ولم أذهب فيها وإذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة ؟ فقال لي : تقضي ؟ قلت : نعم ، قال : احرق كتبك . حسنة لعبد الملك .

وفي ج ٢ ثل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٤ . وج ٢ المستدرک باب ١١ من آداب السفر ص ٢٣ . وج ٤ مرآة العقول ص ٤١١ . والاحتجاج للطبرسي ص ١٩١ في حديث احتجاج الصادق «ع» على الزنديق ، قال : فما تقول في علم النجوم ؟ قال «ع» : هو علم قلت منافعه وكثرت مضراته لأنه لا يدفع به المقدور ولا يقي به المحذور إن أخير المنجم بالبلاء لم ينتج التجرؤ من القضاء وإن أخير هو بخير لم يستطع تعجيله وإن حدث به سوء لم يمكنه صرفه والمنجم يضاد الله في علمه بزعمه أن يرد قضاء الله عن خلقه . مرسله .

وفي الباب المذكور من ثل عن المحقق في الاعتبار والعلامة في التذكرة والشهيدان قالا : من صدق كاهناً أو منجماً فهو كافر بما أنزل على محمد (ص) . مرسله .

٢٥٢ التنجيم — الالتزام بأن أوضاع الكواكب علامة على الحوادث

الروايات (١) ان علم النجوم حقيقة واقعية ، ولكن لا يحيط بها غير علام الغيوب ، ومن (١) في ج ٤ مرآة العقول ص ١٠٤ عن قيس بن سعد قال : كنت كثيراً أسائر امير المؤمنين «ع» اذا سار الى وجهه من الوجوه فلما قصد النهروان وصرنا بالمدائن وكنت يومئذ مسائراً له اذ خرج اليه قوم من اهل المدائن ، الى ان قال : وكان فيمن تلقاه دهقان وكانت الفرس تحمك برأيه - في النجوم فجري بينه وبين علي «ع» بعض الاسئلة فقال الدهقان لا أدري ، ثم قال علي «ع» : - لو علمت ذلك لعلمت انك تحصى عقود القصب في هذه الامة ومضى امير المؤمنين فهزم اهل النهروان فقتلهم وعاد بالنعيم والظفر ، فقال الدهقان : ليس هذا العلم بما في ايدي اهل زماننا هذا علم مادته من السماء . ضعيفة لابي جارود زياد بن المنذر وفي الاحتجاج ص ١٩٣ . والموضع المذكور من مرآة العقول عن ابيان بن تغاب قال : كنت عند ابي عبد الله «ع» اذ دخل عليه رجل من اهل اليمن ، الى ان قال «ع» : ما صنعتك يا ساعد ؟ فقال : جعلت فداك انا من اهل بيت تنظر بالنجوم لا يقال : ان باليمن أحداً أعلم بالنجوم منا ، الى ان ذكر أبو عبد الله «ع» اموراً فقال له اليماني : ما ظننت أن أحداً يعلم هذا وما يدري ما كنهه . رسالة .

وفي ج ٤ كاهماش مرآة العقول . وج ١٤ الوافي ص ١٣١ . وج ٢ ثل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٣ عن هشام الخفاف قال : قال لي أبو عبد الله كيف بصرك بالنجوم ؟ قال : قلت : ما خلفت بالعراق أبصر بالنجوم مني ، الى ان قال «ع» : إن أصل الحساب حق ولكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق كلهم . مجهولة لحاد الأردني وفي ج ٤ كاهماش مرآة العقول ص ٣٣٤ . وج ١٤ الوافي ص ١٣٠ . وج ٢ ثل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٣ : عن عبد الرحمن بن سيابة عن أبي عبد الله «ع» بعد أن جوز النظر الى النجوم قال : انكم تنظرون في شيء منها كثيره لا يدرك لقليله لا ينتفع به . ضعيفة لعبد الرحمن بن سيابة . ومجهولة للحسن بن أسباط .

وفي ج ١٤ الوافي ص ١٣٧ . وج ٤ كاهماش مرآة العقول ص ٣٩٦ : عن سليمان ابن خالد قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الحر والبرد مما يكونان ؟ فأجاب الامام «ع» بما حاصله : أن المربخ كوكب حار وزحل كوكب بارد فكلما ارتفع المربخ درجة انحط زحل درجة فلذلك يشتد الحر في الصيف واذا انعكس الأمر اشتد البرد كما في الشتاء وشدة البرد في الصيف أحياناً مستندة الى القمر وشدة الحر في الشتاء أحياناً مستندة الى الشمس . حسنة لابراهيم بن هاشم . التي غير ذلك من الروايات المذكورة في الأبواب المتقدمة وغيرها وأكثرها مذكورة في ج ٤ مرآة العقول ص ٤٠٨ — ٤١٤ .

التنجيم — الالتزام بأن أوضاع الكواكب علامة على الحوادث ٢٥٣

ارتضاء لغيبه ، فلا يجوز لغيره أن يجعلها علامة على الحوادث .
ومن هنا قال الشهيد في محكي قواعده : (وأما ما يقال : من أن استناد الأفعال اليها كاستناد الإحراق إلى النار ، وغيرها من العاديات : إلى أن قال : فهذا لا يكفر معتقده ، ولكنه مخطئ أيضاً) .

الثالث : أن ذلك مناف للأخبار المتواترة الواردة في الحث على الدعاء والصدقات وسائر وجوه البر ، والدالة على أنها ترد القضاء الذي نزل من السماء ، وأبرم إبراما ، وأنها ترد البلاء المبرم ، ومن الواضح جداً أن الالتزام بالوجهين المذكورين إنكار لذلك ، وهو مستلزم للكفر من حيث إنه تكذيب للنبي (ص) ، ولا يفرق في ذلك بين كون الالتزام بأن أوضاع الكواكب مجرد علامة على الحوادث ، أو مؤثرة فيها ولو بغير شعور واختيار نظير الحرارة والبرودة .

لا يقال : قد ورد في بعض الأحاديث (١) أنه يكره التزويج في بعض الأيام والساعات لنحوستها كعاق الشهر ، وعند كون القمر في برج العقرب ، فيستفاد من ذلك أن سير الكواكب وأوضاعها علامة على بعض الحوادث .

فإن ذلك لا يتنافى ما قدمناه بعد أن كان المبين له هو الشارع على السنة اعنائه ، وقد عرفت دلالة بعض الأخبار على أن لعلم النجوم حقيقة ، ولكن لا يعلم بها غير علام الغيوب ، ومن ارتضاء لغيبه .

على أن ذلك أجني عما نحن فيه ، فإن كراهة التزويج في تلك الأوقات ككراهة الصلاة في المواضع المكروهة ، وكراهة الجماع في الأوقات المخصوصة ، فلا دلالة في ذلك على المطلوب الأمر الخامس : هل يجوز تعلم علم النجوم في حد ذاته من غير إذعان بتأثير الكواكب أم لا ؟ نسب الشهيد في محكي الدروس القول بالحرمة إلى بعض الأصحاب ، ولكن الظاهر

(١) في ج ٢ التهذيب باب من الزيادات في فقه النكاح ص ٢٤٢ . وج ٣ ثل باب ٥٤ كراهة التزويج والقمر في العقرب من مقدمات النكاح ص ١٥ : عن محمد بن حران عن أبي عبد الله (ع) : من تزوج امرأة والقمر في العقرب لم ير الحسن . وعن الصدوق روى أنه يكره التزويج في عحاق الشهر .

وفي ج ٢ ثل باب ١١ كراهة السفر والقمر في برج العقرب من آداب السفر ص ١٨١ عن الكليني والصدوق والحاسن عن أبي عبد الله (ع) قال : من سافر أو تزوج والقمر في العقرب لم ير الحسن .

من بعض الأحاديث (١) هو الجواز إذا كان ذلك لمجرد معرفة سير الكواكب وأوضاعها الخاصة وفقاً لجمع من الأعظم رضوان الله عليهم . وأما ما يَوْم حرمة تعلم النجوم من أحاديث الشيعة (٢) والسنة (٣) فحُمول على غير هذه الصورة والله العالم .

حفظ كتب الضلال

قوله : (السابعة حفظ كتب الضلال حرام في الجملة بلا خلاف) . أقول : قال الشيخ في غنائم المبسوط : إذا وجد في المغنم كتب نظر فيها - الله أن قال - : وإن كانت كتباً لا يحل إمساكها كالكفر والزندقة وما أشبه ذلك لا يجوز بيعه . ثم حكم بوجوب تمزيقها وإتلافها ، وحكم بكون التوراة والإنجيل من هذا القبيل ، لوقوع التحريف فيها . ونحوه العلامة في غنائم التذكرة .

ثم إن المراد بكتب الضلال كل ما وضع لغرض الإضلال وإغواء الناس ، وأوجب الضلالة والغواية في الاعتقادات أو الفروع . فيشمل كتب الفجس والمجوس والسخرية ، وكتب القصص والحكايات والجرائد المشتملة على الضلالة ، وبعض كتب الحكمة والعرقان والسحر والكهانة ونحوها مما يوجب الإضلال .

وقد استدل على حرمة الحفظ بوجوه :

الأول : حكم العقل بوجوب قلع مادة الفساد .

وفيه أن مدرك حكمه إن كان هو حسن العدل وقبح الظلم - بدعوى أن قلع مادة الفساد حسن ، وحفظها ظلم وهتك للشارع - فيرد عليه أنه لا دليل على وجوب دفع الظلم في جميع الموارد ، وإلا لوجب على الله وعلى الأنبياء والأوصياء الممانعة عن الظلم تكويئاً ، ثم أنه تعالى هو الذي أقدر الإنسان على فعل الخير والشر ، وهده السبيل إما شاكراً ، وإما كفوراً .

(١) في ج ٤ مرآة العقول ص ٤١٤ : عن ابن أبي عمير إنه قال : كنت أنظر في النجوم برأعرفها وأعرف الطالع فيدخلني من ذلك شيء فشكوت ذلك إلى أبي الحسن موسى بن يوسف «ع» فقال : إذا وقع في نفسك شيء فتصدق على أول مسكين ثم امض فإن الله يدفع عنه - حسنة لإبراهيم بن هاشم . وقد تقدم في رواية عبد الملك بن أعين . ورواية عبد الرحمن بن سيابة ما يدل على ذلك .

(٢) راجع المصادر المذكورة ج ١٤ البحار ص ١٤٥ - ١٥٦ .

(٣) راجع ج ٨ سنن البيهقي ص ١٣٨ .

وإن كان مدرك حكمه وجوب الإطاعة وحرمة المعصية ، لا أمره تعالى بقطع مادة الفساد فلا دليل على ذلك إلا في موارد خاصة ، كما في كسر الإصنام والصليبان وسائرهما كل العبادة . وأما التمسك برواية تحف العقول في استفادة كلية الحكم فسيأتي الكلام فيه .
نعم إذا كان الفساد موجبا لو هن الحق وسد باب ، وإحياء الباطل وتشديد كلمته وجب دفعه ، لأهمية حفظ الشريعة المقدسة ، ولكنه أيضا وجوب شرعي في مورد خاص ، فلا يرتبط بحكم العقل بقطع مادة الفساد .

الوجه الثاني : قوله تعالى (١) : (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله) . فقد قيل (٢) في تفسير الآية : أن يشتري كتابا فيه لهو الحديث ، فتشمل حفظ كتب الضلال أيضا .

وفيه أولا : أن المذموم في ظاهر الآية هو اشتراء لهو الحديث للضللال ، ومن الواضح أن هذا المعنى أجنبي عن حفظ كتب الضلال ، لعدم العلم بترتب الغاية المحرمة عليه ، غاية الأمر احتمال ترتب الاضلال على الحفظ .

وثانيا : أنا إذا سلمنا ذلك فلمستفاد من الآية حرمة اشتراء كتب الضلال ، ولابدالة فيها على حرمة إبقائها وحفظها بعد الشراء ، كما أن التصوير حرام ، وأما اقتناؤه فليس بحرام ، والزنا حرام وتربية اولاد الزنا ليس بحرام . وقد تقدم ذلك في البحث عن جواز اقتناء الصور المحرمة .

وثالثا : أنه قيل (٣) : إن الآية قد نزلت في النضر بن الحارث بن كادة ، فإنه كان يشتري كتباً فيها أحاديث الفرس من حديث رستم واسفنديار ، وكان يلهمي الناس بذلك ، ويظرف به ليصدمهم عن سماع القرآن وتدبر ما فيه . نظير الجرائد المعروفة في هذا الزمان فإنها مشتملة على الأمور اللاهية التي تصد الناس عن الحق .

ورابعا : ما ذكره المحقق الأيرواني من أن المراد من الاشتراء هو التعاطي ، وهو كناية عن التحدث به ، وهذا داخل في الاضلال عن سبيل الله بسبب التحدث بهو الحديث ولا إشكال في حرمة الاضلال ، وذلك غير مانع فيه من إعدام ما يوجب الاضلال .

(١) سورة لقمان ، آية : ٥ .

(٢) في ج ٢ تفسير التبيان ص ٤٢٩ : (ومن الناس من يشتري لهو الحديث) : أي يستبدل لهو الحديث ، قيل في معناه قولان : أحدهما : أن يشتري كتابا فيه لهو الحديث .

الثاني : أنه يشتري لهو الحديث عن الحديث

(٣) راجع الموضع المزبور من التبيان .

الوجه الثالث : قوله تعالى (١) : (واجتنبوا قول الزور) . وفيه ان قول الزور قد فُسر بالكذب (٢) . وسيأتي في مبحث حرمة الغناء تفسير قول الزور بالغناء في جملة من الروايات ، ولامتناعات بين التفسيرين ، فان كلاً منها لبيان المصداق ، وقد ذكرنا في مبحث التفسير ان القرآن لا يختص بطائفة ، ولا بمصداق ، إلا لفقد بنفاد تلك الطائفة وانعدام ذلك المصداق ، بل القرآن يجري مجرى الشمس والقمر ، كما في عدة من الروايات ، وقد ذكرنا جملة منها في مقدمات التفسير ، وجمعها في مشكاة الانوار المعروف بمقدمة تفسير البرهان ، وكيف كان فالآية غريبة عما نحن فيه .

لا يقال : ان الآية تدل على إعدام كتب الضلال ، لكونها من أظهر مصاديق الكذب بل هي كذب على الله ورسوله .

فانه يقال : غاية ما يستفاد من الآية وجوب الاجتناب عن التكلم بالكذب ، وأما إعدامه فلا ، وإلا لوجب إعدام جميع ما فيه كذب كأكثر التواريخ ونحوها ، ولم يلزم به احد من المحصلين فضلاً عن الفقهاء .

الوجه الرابع : ان جملة من فقرات رواية تحف العقول تدل على حرمة حفظ كتب الضلال : منها قوله «ع» : (إنما حرم الله الصناعة التي يبيح منها الفساد محضاً) بدعوى أن مفهوم المحصر يقتضي حرمة الصناعة المحرمة بجميع منافعها ، ومنها الحفظ . وفيه ان حرمة الصناعة لا تلازم حرمة إبقاء المصنوع كما تقدم في مبحث إبقاء الصور المحرمة ، فغاية ما تدل عليه الرواية ان تأليف كتب الضلال او استنساخها من المحرمات ، لصدق الصناعة عليها ، ولا تدل على حرمة الإبقاء .

ومنها قوله «ع» : (وما يكون منه وفيه الفساد محضاً - الى قوله «ع» - وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها) . وفيه ان صدق التقلب على الحفظ ممنوع خصوصاً اذا كان غرض الحافظ عدم وقوع كتب الضلال في أيدي الناس لتوجب اضلالهم . . ومنها قوله «ع» : (او يقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي او باب يوهن به الحق فهو جرم محرم ببيعته وشرائفه وامساكه) .

وفيه ان الكبرى وان كانت مسلمة ، ولكن للنقاش في الصغرى مجالاً واسعاً ، لمنع كون الحفظ تقوية للكفر وإهانة للحق ، كما هو واضح ، الا ان يكون بهذا الداعي .

(١) سورة الحج ، آية : ٣٦ .

(٢) في ج ٢ تفسير التبيان ص ٣٠٤ : (واجتنبوا قول الزور) : يعني الكذب ، وروي اصحابنا انه يدخل فيه الغناء وسائر الاقوال الملهية .

ويضاف الى جميع ما ذكرناه من الأجوبة أنها ضعيفة السند وغير منجزة بشيء كما تقدم ، فلا يصلح أن تكون مستنداً لشيء من الأحكام الشرعية .

الوجه الخامس : حسنة عبد الملك بن أعين التي تقدمت في مبحث التنجيم ، حيث سأل عن ابتلائه بالنجوم (فقال لي : نقضي ؟ قلت : نعم ، قال : أحرق كتبك) .

وفيه أن مقتضى التفصيل فيها القاطع للشركة هو سجواز الحفظ مع عدم الحكم .

الوجه السادس : الإجماع . وفيه أولاً : أنا لانسلم تحققه على المطلوب ، ولذا قال في الحدائق ، ما حاصله : أنه لا دليل على حفظ كتب الضلال . وأما الوجوه التي أقاموها على حرمة فهي تخمينية اعتبارية لا يجوز الاعتماد عليها في الأحكام الشرعية .

وثانياً : لو سلمنا تحققه على المطلوب فليس إجماعاً تعبدياً ، لاحتمال استناده الى الوجوه المذكورة في المسألة . ولو سلمنا جميع ذلك فالتيقن من الإجماع ما يترتب عليه الإضلال خارجاً ، ولاريب أن حرمة إضلال الناس عن الحق من الضروريات بين المسلمين ، فلا يحتاج في إثباتها الى الإجماع .

ثم لو سلمنا حرمة حفظ كتب الضلال فإنه لا بأس بحفظها لردّها ، أو إظهار ما فيها من العقائد الخرافية والقصص المضحكة والأحكام الواهية ، ومما ذكرناه ظهر حكم المعاملة عليها وضماً وتكليفاً ، وكذلك ظهر حكم كتب المخالفين المدونة في الفقه والعقائد والأخبار وغيرها .

حرمة حلق اللحية

ولإيأس بالتعرض لحرمة حلق اللحية إجابة لانتباس بعض الأفاضل . فنقول : المشهور بل المجمع عليه بين الشيعة والسنة (١) هو حرمة حلق اللحية ، وقد استدلل عليها بوجوه :

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٥ : الحنفية قالوا : يحرم حلق لحية الرجل ، ويسن ألا تزيد في طولها على القبضة . المالكية قالوا : يحرم حلق اللحية . وفي ص ٤٦ الحنابلة قالوا : يحرم حلق اللحية . وفي ص ٤٤ الشافعية قالوا : أما اللحية فإنه يكره حلقها والمبالغة في قصها وفي ج ١ سنن البيهقي ص ٥٢ باب سنة المضبضة عن عائشة قالت : قال رسول الله (ص) عشر من الفطرة قص الشوارب وإعفاء اللحية ، الحديث .

وفي ص ١٤٩ : عن ابن عمر عن النبي (ص) قال : أعفوا اللحى وأحفوا الشوارب وفي ص ١٥٠ عنه (ص) : جزوا الشوارب وأرخوا اللحى وخالفوا الجوس .

وفي ج ٧ سنن البيهقي ص ٣١١ عن النبي (ص) نهى عن تنف الشيب وقال : إنه من نور الاسلام . وعنه (ص) : لا تنزعوا الشيب ، الحديث .

الوجه الأول : قوله تعالى (١) في التحدث عن قول الشيطان : (ولأمرهم فليغيرن خلق الله) . بدعوى أن خلق اللحية من تغيير الخلقة ، وكل ما يكون تغيير ألقا فمحررام . وفيه أنه إن كان المراد بالتغيير في الآية المباركة تغييراً خاصاً فلا شبهة في حرمة على إجماله ، ولكن لادليل على كون المراد به مايعم خلق اللحية ، وإن كان المراد به مطلق التغيير الكبرى ممنوعة ، ضرورة عدم الدليل على حرمة تغيير الخلقة على وجه الإطلاق ، وإلا لزم القول بحرمة التصرف في مصنوعاته تعالى حتى يمثل جري الأنهار وغرس الأشجار وحفر الآبار وقطع الأخشاب وقلم الأظفار وغيرها من التغييرات في مخلوقاته سبحانه .

والظاهر أن المراد به تغيير دين الله الذي فطر الناس عليها وفقاً للشيخ الطوسي (ره) في تفسيره (٢) . ويدل عليه قوله تعالى (٣) : (فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) . وقد نقل الشيخ (ره) في تفسير الآية أقوالاً شتى ، وليس منها مايعم خلق اللحية .

الوجه الثاني : ما في جملة من الروايات (٤) من الأمر باعفاء اللحية وحف الشوارب ، والنهي عن التشبه باليهود والمجوس .

(١) سورة النساء ، آية : ١١٨ .

(٢) في ج ١ تفسير التبيان ص ٤٧١ وقوله تعالى : (ولأمرهم فليغيرن خلق الله) . اختلفوا في معناه ، فمن ابن عباس فليغيرن دين الله ، وروى ذلك عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليها السلام . وقال مجاهد : كذب عكرمة في قوله : إنه الإخصاء ، وإنما هو تغيير دين الله الذي فطر الناس عليه في قوله : فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم . وقال قوم : هو الوشم . وقال عبد الله : لعن الله الواشمات والموشمات والمتفلجات المتغيرات خلق الله .

وأقوى الأقوال قول من قال : فليغيرن خلق الله ، بمعنى دين الله ، بدلالة قوله : فطرة الله ، الآية . ويدخل في ذلك جميع ما قاله المفسرون ، لأنه إذا كان ذلك خلاف الدين فالآية تتناولها ، انتهى كلامه بأدنى تفاوت .

(٣) سورة الروم ، آية : ٢٩ .

(٤) في ج ١ ثل باب ٦٧ عدم جواز خلق اللحية من آداب الحمام ص ٨٠ . وج ٤ الوافي باب جز اللحية ص ٩٩ : عن الصدوق قال : قال رسول الله (ص) : حفوا الشوارب وأعفوا اللحى ولا تشبهوا باليهود . مرسل .

قال : وقال رسول الله (ص) : إن المجوس جزوا لحامهم ووفروا شواربهم وأما —

وفيه أولا : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أنها لاتدل على الوجوب ، فإن من الواضح جداً أن إعفاء اللحية ليس واجباً ، بل الزائد عن القبضة الواحدة مذموم . نعم غاية الامر أنه يستفاد منها الاستحباب .

أقول : الظاهر أن الامر بالإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهي عن التشبه باليهود مذكور المحدث القاساني «ره» بعد نقل الحديث من أن (اليهود لا يأخذون من لحام ، بل يطيلونها ، فذكر الإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهي عن التشبه باليهود دليل على أن المراد بالإعفاء أن لا يستأصل ويؤخذ منها من دون استقصاء ، بل مع توفير وإبقاء بحيث لا يتجاوز القبضة فتستحق النار) . وعلى هذا فلا دلالة في ذلك على حرمة حلق اللحية ، لأن المأمور به حينئذ هو الاعفاء وإبقاء اللحية بما لا يزيد على القبضة ، وهو ليس بواجب قطعاً .

وأما النهي عن التشبه بالمجوس عقيب الاعفاء والإحفاء فالمراد به أن لاتحلق اللحية ، وترك الشوارب ، كما يصنعون (قال رسول الله : إن المجوس جزوا لحام ووفروا شواربهم وأما نحن نجز الشوارب ونعفي اللحية وهي الفطرة) . وعليه فلا يدل هذا النهي على حرمة حلق اللحية وترك الشوارب معاً ، فإن نفي التشبه يحصل بفعل أي منها .

وأما ما يقال : من أن الروايات لاتدل على وجوب الاعفاء : لاشتغالها على قص الشوارب ، وهو مستحب اتفاقاً .

ففيه أن ظهور الامر في الوجوب إنما ترفع اليد عنه بمقدار ما ثبت فيه الترخيص ، وقد حققنا ذلك في موضعه .

الوجه الثالث : رواية الجعفریات (١) الدالة على أن حلق اللحية من المثلة ، ومن مثل فعله لعنة الله .

وفيه أولاً : أنها مجهولة السند . وثانياً : أن المثلة هو التنكيل بالغير بقصد هتك وإهانته

— نحن نجز الشوارب ونعفي اللحية وهي الفطرة . رسالة .

وفي الباب المزبور من ثل عن معاني الاخبار بأسناده عن علي بن غراب عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله (ص) : حلقوا الشوارب وأعفوا اللحية ولا تشبهوا بالمجوس . ضعيفة للحسين بن ابراهيم وموسى بن عمران النخعي والحسين بن يزيد وعلي بن غراب .

(١) في ج ١ المستدرک ص ٥٩ عن علي «ع» قال : قال رسول الله (ص) : حلق اللحية من المثلة ومن مثل فعله لعنة الله . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

بحيث تظهر آثار فعل الفاعل بالمنكل به ، وعليه فتكون الرواية دالة على حرمة هتك الغير بإزالة لحيته ، لكون ذلك مثلة والمثلة محرمة ، فلا ترتبط بحاق اللحية بالاختيار ، سواء أكان ذلك بمباشرة نفسه أم بمباشرة غيره .

وثالثا : أن اللعن كما يجتمع مع الحرمة فكذلك يجتمع مع الكراهة أيضا ، فترجيح أحدهما على الآخر يحتاج إلى القرينة المعينة . ويدل على هذا ورود اللعن على فعل المكروه في موازد عديدة ، وقد تقدمت في مسألة الوصل والنقص (١) ومن تلك الموارد ما في وصية النبي (ص) لعلي (ع) : قال : يا علي لعن الله ثلاثة : آكل زاده وحده وراكب الفلاة وحده والناثم في بيت وحده .

ومن ذلك يظهر بطلان الفرق بين اللعن المطلق وبين كون اللعن من الله أو من رسوله بتوهم أن الأول يجتمع مع الكراهة ، لكونه ظاهراً في البعد المطلق ، بخلاف الثاني ، فإنه يختص بالحرمة ، لكونه ظاهراً في إنشاء الحرمة . اللهم إلا أن يقال : إن الرواية المذكورة ضعيفة السند ، ولم نجد في غيرها ورود اللعن من الله على فعل المكروه ، وعليه فلا بأس في ظهور ذلك في الحرمة .

الوجه الرابع : مادل (٢) على عدم جواز السلوك مسلك أعداء الدين . ومن شعارهم خلق اللحية .

وفيه أولاً : أنه ضعيف السند . وثانيا : أن السلوك مسلك أعداء الدين عبارة عن اتخاذ سيرتهم شعاراً وزياً ، وهذا لا يتحقق بمجرد الانصاف بوصف من أوصافهم . الوجه الخامس : قوله ص (٣) لرسولي كسرى (ويلكما من أمر كما بهذا ؟) قال : أمرنا بهذا ربنا يعنيان كسرى فقال رسول الله (ص) : (لكن ربي أمرني بأعفاء لحيتي وقص شواربي) .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانيا : ما تقدم من أن المأمور به إنما هو الإعفاء وهو ليس بواجب قطعاً .

(١) ص ٢٠٤ .

(٢) في ج ١ ثل باب ١٩ كراهة لبس السواد من لباس المصلي ص ٢٦٦ : عن الفقيه باسناده عن الصادق (ع) إنه قال : أوحى الله إلى نبي من أنبيائه : قل للدؤميين لا تلبسوا لباس أعدائي ولا تطعموا مطاعم أعدائي ولا تسلكوا مسالك أعدائي فتكونوا أعدائي كما كاهم أعدائي . ضعيفة للنوفا .

(٣) راجع ج ١ المستدرک ص ٥٩ .

حرمة خلق اللحية

٢٦١

الوجه السادس : قوله «ع» (١) : (أقوام خلقوا اللحي وفتلوا الشوارب ذنبا) . وفيه أن الرواية وإن كانت ظاهرة في الحرمة ، إلا أنها ضعيفة السند .

الوجه السابع : وهو العمدة صحيحة النزطي (٢) الدالة على حرمة حق اللحية وأنها ولو بالتفت ونحوه . وتدل على ذلك أيضا السيرة القطعية بين المتدينين المتصلة إلى زمان النبي (ص) ، فانهم ملتزمون بحفظ اللحية ، ويذمون حالقها ، بل يعاملونه معاملة الله تعالى في الأمور التي تعتبر فيها العدالة . ويؤيد ما ذكرناه دعوى الاجماع عليه ، كما في كتابه جلة من الأعلام ، وعدم نقلهم الخلاف في المقام من الشيعة والسنة ، كما هو كذلك والله العالم .

(١) في ج ١ . كما بهامش مرآة العقول باب مايفصل به بين دعوى الحق والمبطل في أمر الإمامة ص ٢٥٤ . وج ٢ الوافي ص ٣٣ . وج ١ ثل باب ٥٦ عدم جواز خلق اللحية من آداب الحمام ص ٨٠ عن حبابة الوالبيّة قالت : رأيت أمير المؤمنين «ع» في شرطة الخيـس ومعه درة لها سبابتان يضرب بها بياعي الجري والمارماهي والزمـار ويقول لهم : يابياعي مسوخ بني اسرائيل وجند بني مروان ، فقام إليه فـرات بن أحنف فقال : يا أمير المؤمنين وما جند بني مروان ؟ قال فقال له : أقوام خلقوا اللحي وفتلوا الشوارب فسوخوا الخ .

مجمولة لمحمد بن اسماعيل وعبد الله بن أيوب وعبد الله بن هاشم وغيرهم . قال في مرآة العقول : الوالبيّة نسبة الى والبة موضع بالبادية من اليمن . وفي النهاية : الشرطة أول طائفة من الجيش تشهد الواقعة . والخيـس ومنهم من يشدد ولعله تصحيف الجيش سمي به لأنه مقسوم بخمسة أقسام : المقدمة والساقة والميمنة والميسرة والقلب . وقيل : لأنه تخمس فيه الفئائم ، انتهى .

والدرة بكسر الدال وتشديد الراء السوط . والسيابة بالتخفيف رأس السوط . والجري بكسر الجيم وتشديد الراء والياء نوع من السمك لا فلوس له ، وكذا المارماهي بفتح الراء ، وكذا الزمار بكسر الزاء وتشديد الميم .

والمسوخ بضم الميم والسين جمع المسخ بالفتح وإنما سموا بالمسوخ ، لكونها على خلقها ، وليست من أولادها ، لأنهم ماتوا بعد ثلاثة أيام كما ورد في الخبر . وجند بني مروان قوم كانوا في الامم السالفة . انتهى كلام المجلسي .

(٢) في ج ١ ثل باب ٥٢ استحباب تخفيف اللحية من آداب الحمام ص ٨٠ عن محمد بن ادريس في آخر السرائر نقلا عن جامع النزطي صاحب الرضا «ع» قال : سألت عن الرجل هل يصلح له أن يأخذ من لحيته ؟ قال : أما من عارضيه فلا بأس وأما من مقدمها فلا . صحيحة . ورواه علي بن جعفر في كتابه ، إلا أنه قل في آخرها : فلا يأخذ .

وموضوع حرمة حلق اللحية هو إعدامها ، وعليه فلا يفرق في ذلك بين الحلق والنتف وغيرهما مما يوجب إزالة الشعر عن اللحية . أما مقدار اللحية في جانب القلة فلم يرد في تحديده نص خاص ، فالمدار في ذلك هو الصدق العرفي ، وعلى هذا فإذا أخذت بمثل المكينة والمقراض أو غيرها - بحيث لم تصدق اللحية على الباقي - كان حراما .

موضوع الرشوة وحقيقتها

قوله : (الثامنة الرشوة حرام) . أقول : لم نجد نصاً من طرق الخاصة ومن طرق العامة يحقق موضوع الرشوة ، ويبين حقيقتها ، غير أنه ورد في بعض الروايات أنها تكون في الأحكام ، ولكنها لم توضح أن الرشوة هل هي بذل المال على مطلق الحكم ، أو على الحكم بالباطل ؟ بل لا يفهم منها الاختصاص بالأحكام ، وإلا لما صح إطلاقها في غيرها . وكيف كان فلا بد في تحقيق مفهومها من الرجوع الى العرف واللغة وكلمات الأصحاب . ففي المستند (١) أن مقتضى كلام الأكثر والمتفام في العرف أن الرشوة عامة لكل ما يدفع من المال للحاكم ، سواء أكان لحق أم كان لباطل ، وحكى ذلك عن تصريح والده ، ثم قال وهو الظاهر من القاموس والكثز وجمع البحرين .

ويدل عليه استعمالها فيما أعطى للحق في الصحيح عن رجل يرشو الرجل على أن يتحول عن منزله فيسكنه غيره ؟ قال : لا بأس فان الأصل في الاستعمال إذا لم يعلم الاستعمال في غيره الحقيقة ، كما حقق في موضعه . انتهى ملخص كلامه ، وسنذكر الرواية في البحث عن حكم الرشوة في غير الأحكام .

وعن حاشية الارشاد إن الرشوة ما يبذله المتحاك أن . وفي كلمات جماعة أن الرشوة ما يبذله المحق ليحكم له بحق بحيث لو لم يبذله لأبطل حقه ، ولحكم عليه بالباطل ، الى غير ذلك من كلمات الأصحاب بمضامين مختلفة .

والتحصل من كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم ، ومن أهل العرف واللغة (٢) مع ضم

(١) ج ٢ ص ٥٢٦ .

(٢) في مجمع البحرين : رشا ، في الحديث لعن رسول الله (ص) الراشي والمرثي والرايش : يعني المعطي للرشوة والآخذ لها والساعي بينهما يزيد لهذا وينقص لهذا وهو الرايش . والرشوة بالكسر ما يعطيه الشخص الحاكم وغيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد وقيل ما تستعمل إلفياً يتوصل به الى إبطال حق أو تمشية باطل .

وكذلك ما عن المصباح . وفي القاموس : الرشوة مثلثة الجعل ج رشى ؟ بالفتح ؟ -

بعضها الى بعض أن الرشوة ما يعطيه أحد الشخصين للآخر لإحقاق حق أو تشيئة باطل أو للتملق ، أو الوصلة الى الحاجة بالمصانعة ، أو في عمل لا يقابل بالاجرة والجمل عند العرف والعقلاء وإن كان محطاً لغرضهم ومورداً لنظرهم .
بل يفعلون ذلك العمل للتعاون والتعاقد فيما بينهم ، كإحقاق الحق ، وإبطال الباطل ، وترك الظلم والايذاء أو دفعهما ، وتسليم الاوقاف - من المدارس والمساجد والمعابد ونحوها - الى غيره ، كأن يرشو الرجل على ان يتحوله عن منزله فيسكنه غيره ، أو يتحوله عن مكان في المساجد فيجلس فيه غيره ، الى غير ذلك من الموارد التي لم يتعارف اخذ الاجرة عليها .
نعم ما ذكره في القاموس من تفسير الرشوة بمطلق الجمل محمول على التفسير بالاعم ، كما هو شأن اللغوي احياناً ، وإلا لشمّل الجمل في مثل قول القائل : من رد عبدي فله ألف درهم ، مع انه لا يقول به احد .

حرمة الرشوة

ما حكم الرشوة ؟ الظاهر بل الواقع لاختلاف بين الشيعة والسنة (١) في الجملة لا يأخذ والمعطي ، بل عن جامع المقاصد أجمع اهل الاسلام على تحريم الرشا في الحكم ، سواء أكان الحكم لحق أم باطل ، وسواء أكان للباذل أم عليه . وفي تجارة المسالك على تحريمه إجماع المسلمين .

وتدل على حرمتها في الجملة الروايات المتظافرة « وسنذكرها في الحاشية » . وقوله تعالى (٢) : (ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتأكلوا فريقاً من اموال الناس بالاثم) .

— ورشى « بالكر » . وفي المنجد : الرشوة مثلثة ما يعطى لا يبطال حق أو إحقاق باطل . وفي أقرب الموارد : رشاء مرأشاة صانعه ، والرشوة مثلثة ما يعطى لا يبطال حق أو إحقاق باطل ، وما يعطى للتملق .

وعن النهاية : الرشوة الوصلة الى الحاجة بالمصانعة ، فالراشي الذي يعطي ما يعينه ، فاما ما يعطي توصل الى أخذ حق أو دفع ظلم فقير داخل فيه .

(١) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٣٩ : عن عبد الله بن عمر قال : لعن رسول الله (ص) الراشي والمرتشي . وفي حديث آخر عن السحت فقال : الرشا .

وفي ج ٥ شرح فتح القدير ص ٤٦٧ : يحرم قبول الهدية عند الخصومة .

(٢) سورة البقرة ، آية : ١٨٤ .

ووجه الدلالة انه تعالى نهى عن الادلاء بالمال الى الحكم لا بطلان الحق وإقامة الباطل حتى يأكلوا بذلك فريقاً من اموال الناس بالاثم والعدوان . وهذا هو معنى الرشوة ، واذا حرم الاعطاء حرم الاخذ ايضاً ، للملازمة بينهما .
لا يقال : إن الآية إنما نزلت في خصوص اموال اليتامي والوديعة والمال المتنازع فيه ، وقد نهى الله تعالى فيها عن إعطاء مقدار من تلك الاموال للقضاة والحكام لا لكل البقية بالاثم والعدوان ، وعلى هذا فهي أجنبية عن الرشوة .

فانه يقال : نعم قد فسرت الآية الشريفة بكل واحد من الامور المذكورة (١) إلا أن هذه التفاسير من قبيل بيان المصداق ، والقرآن لا يختص بطائفة ، ولا بمصداق ، بل يجري كيجري الشمس والقمر ، كما دلت عليه جملة من الروايات ، وقد ذكرناها في مقدمة التفسير على أن في مجمع البحرين عن الصحاح إن قوله تعالى : (وتدلوا بها الى الحكم) يعني الرشوة وقد يتوهم ان الآية ليست لها تعرض لحكم الرشوة ، فان قوله تعالى : (وتدلوا بها الى الحكم) ظاهر في ان المحرم هو الادلاء بأموال الناس الى الحكم ليستعين بهؤلاء على أكل فريق آخر من اموال الناس بالاثم ، ومن المعلوم ان الرشوة هي ما يعطيه الراشي من مال نفسه لا بطلان حق او إحقاق باطل .

وفيه أولاً : ان الرشوة في العرف واللغة أعم من ذلك ، كما تقدم ، فلا وجه للتخصيص بقسم خاص .

وثانياً : انه لاظهور في الآية المباركة في كون المدفوع الى الحكم مال الغير ، بل هي أعم من ذلك ، او ظاهرة في كون المدفوع مال المعطي . وبجمل القول ان حرمة الرشوة في الجملة من ضروريات الدين ، وبما قام عليه إجماع المسلمين ، فلا حاجة الى الاستدلال عليها . ثم ان تفصيل الكلام في احكام الرشوة ان القاضي قد يأخذ الرشوة من شخص ليحكمه بالباطل مع العلم بطلان الحكم ، وقد يأخذها ليحكم للبازل مع جهله ، سواء طابق حكمه الواقع أم لم يطابق ، وقد يأخذها ليحكم له بالحق مع العلم والهدى من الله تعالى ، اما البصورتان الاوليان فلا شبهة في حرمتها ، فان الحكم بالباطل ، والافتاء والقضاء مع الجهل بالمطابقة للواقع محرمان بضرورة الدين وإجماع المسلمين ، بل هما من الجرائم

(١) في ج ١ تفسير التبيان ص ٢٠٨ قوله تعالى : (وتدلوا بها الى الحكم) . وقيل في معناه قولان ، أحدهما : قال ابن عباس والحسن وقتادة : إنه الوديعة وما تقوم به بينة . الثاني : قال الجبائي في مال اليتيم الذي في يد الاوصياء .

وفي مجمع البحرين عن الصحاح (وتدلوا بها الى الحكم) : يعني الرشوة .

حرمة الرشوة

٧٦٥

الموبة والكبائر المهلكة .

ويدل على حرمها أيضا العقل والكتاب (١) والسنة (٢) .

وعلى هذا فقضى القاعدة حرمة الرشوة في كلتا صورتين لما عرفت في أوائل الكتاب من حرمة المعاملة على الأعمال المحرمة وضعا وتكليفاً ، على أن الروايات من الشيخ (٣)

(١) في سورة المائدة ، آية : ٤٨ ، قوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) .

وفي سورة الانعام آية : ١١٦ قوله تعالى (إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون) وفي سورة يونس ، آية : ٣٧ . وسورة النجم ، آية : ٢٩ قوله تعالى (إن الظن لا يغني من الحق شيئا) .

وفي سورة يونس أيضاً آية : ٩٠ قوله تعالى (قل الله أذن لكم أم على الله تفترون) ، وفي سورة بني اسرائيل آية : ٣٨ قوله تعالى (ولا تقب ما ليس لك به علم) .

(٢) راجع ج ٣ ثل باب ٦ عدم جواز القضاء بالرأي من أبواب صفات القاضي ، و ج ٢ كا ص ٣٥٧ . و ج ٩ الوافي باب خطر الحكومة ص ١٣٢ . و ج ١ الوافي باب النهي عن القول بغير علم ص ٤٨ . و ج ٣ المستدرك باب ٦ عدم جواز القضاء بالرأي من صفات القاضي ص ٢٧٥ . و ج ٢٠ سنن البيهقي ص ١١٦ .

(٣) في ج ٢ ثل باب ٢٢ تحريم أجر الفاجرة مما يتكسب به ص ٥٣٨ : عن الصدوق في وصية النبي (ص) قال : يا علي من السحت ثمن الميتة والرشوة في الحكم . أقول : رجال سند هذه الوصية مجاعيل لا طريق إلى الحكم بصحتها واعتبارها من جهته .

وعن الخصال باستاده عن عمار بن مروان قال : قال أبو عبد الله (ع) : وأما الرشا يا عمار في الأحكام فإن ذلك الكفر بالله العظيم وبرسوله (ص) . صحيحة .

وعن الطبرسي في مجمع البيان عن النبي (ص) : إن السحت هو الرشوة في الحكم وعن أبي عبد الله - إلى أن قال - : فأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله . مرسل .

وفي الباب ٣٢ المذكور من علي . و ج ٢ كا باب ٤٢ السحت من المعيشة ص ٣٤٣ . و ج ١٠ الوافي ص ٤٢ عن أبي عبد الله (ع) : فأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم

جل اسمه وبرسوله . ضعيفة لسند . ورواها الشيخ في ج ٢ التهذيب ص ٤١ ، بسند صحيح وفي ج ٢ التهذيب ص ٦٩ . و ج ٢ كا باب ٥ من القضاء ص ٣٥٨ . و ج ٣ ثل

باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ : عن سماعة عن أبي عبد الله (ع) قال : الرشا في الحكم هو الكفر بالله : مؤنفة لزوجة وصاحبه . -

والسنة (١) قد أطبقت على حرمة الرشوة في الحكم .
وأما الصورة الثالثة فمقتضى القاعدة فيها جواز أخذ المال على القضاء والافتاء ، فإن عمل المسلم محترم فلا يذهب هدرأ ، وأما الآية المتقدمة فلا تشمل المقام ، لاختصاصها بالحكم بالباطل كما عرفت . نعم الحرمة فيها هي مقتضى إطلاق الروايات المتقدمة الدالة على ذلك ، وهذا المعنى هو الذي تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع ، فإن القضاء من المناصب الإلهية التي جعلها الله للرسول ، فلا ينبغي لمن يتفضل عليه الله بهذا المنصب الرفيع أن يأخذ عليه الاجرة .

ومع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه في الروايات الدالة على حرمة أخذ الاجرة على القضاء غني وكفاية « وستعرض لهذه الروايات في البحث عن حكم أخذ الاجرة على القضاء » إذ الظاهر من الاجرة فيها الجعل المأخوذ للقضاء دون الإجر المقرر من قبل السلطان ولو كان جائزاً ، فإنه لاشبهة في جواز أخذه إذا كان الدخول فيه بوجه محل كعلي بن يقطين والنجاشي وأمثالهما .

لا يقال : إن الرشوة في اللغة ما يؤخذ لا يبطال حق أو إحقاق باطل ، فلا تصدق على ما يؤخذ للقضاء بما يحق .

فإنه يقال : إن مفهوم الرشوة أعم من ذلك كما عرفت ، فلا وجه للجصر ، وتقييد المطلقات . على أن الأمور التي يكون وضعها على المجانية فإن أخذ الاجرة عليها يعد رشوة في نظر العرف ، ومن هذا القيل القضاء والافتاء . نعم لو فرضنا قصور الأدلة المتقدمة عن إثبات الحرمة كان مقتضى أصالة الحل هو الإباحة ، بل وهو مقتضى عمومات صحة المعاملات ، كأوفوا بالعقود ، وتجارة عن تراض ، وأحل الله البيع ، وغيرها .

قوله : (وظاهر رواية حمزة بن حمران) . أقول : ربما يقال بجواز أخذ الاجرة على التضاوة الحقة ، لقوله « ح » في رواية حمزة بن حمران (٢) عن المستأكلين بعلمهم : إنما

— إلى غير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المتقدمة .

و ج ٢ المستدرک باب ٥ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ص ٤٢٦ . و ج ٢٣ البیعار ص ١٧ . وغير ذلك من المواضع .

(١) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٣٩ في جملة من الأحاديث : إن الرشا في الحكم هو الكفر .

(٢) في ج ٣ بل باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء إلى رواية الحديث من أبواب دینات القاضي ص ٣٨٥ . و ج ١ الوافی باب المستأکل بعلمه ص ٥٢ : عن معاني —

خرمة الرشوة

٢٩٧

ذلك الذي يفتي الناس بغير علم ، ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا ، فإن الظاهر منها حصر الاستيكال المذموم فيما كان لأجل الحكم بالباطل ، أو مع عدم معرفة الحق ، فيجوز الاستيكال مع العلم بالحق .

وقد يدعى كون الحصر إضافياً بالنسبة الى الفرد الذي ذكره السائل ، فلا يدل إلا على عدم الذم على هذا الفرد الخصوص دون سائر الافراد التي لا تدخل في الحصر إلا أن هذه الدعوى خلاف الظاهر .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أنها مسوقة لدفع توم السائل أن من تحمل علوم الأئمة وبثها في شيعتهم ووصل اليه منهم البر والإحسان بغير مطالبة كان من المستأكلين بعلمه . فأجاب الإمام «ع» بأن هذا ليس من الاستيكال المذموم ، وإنما المستأكلون الذين يفتون بغير علم لا يبطل الحقوق . وعلى هذا ففهوم الحصر هو العقد السليبي المذكور في الرواية صريحاً وليس فيها تعرض لأخذ الاجرة على الحكم بالحق ، لامفهومها ولا منظوقاً .

وأما ما ذكره أخيراً من كون الحصر ليس إضافياً فهو متين ، ولكن لامن جهة كونه خلاف الظاهر ، بل من جهة أنه لا معنى للحصر الإضافي في قبال الحصر الحقيقي ، غاية الامر أن دائرة الحصر تختلف سعة وضيقاً ، وقد تقدم ذلك في أول الكتاب (١) .

وقال العلامة في المختلف (٢) : (إن تعين القضاء عليه - إما بتعيين الامام «ع» أو بعقد غيره ، أو بكونه الافضل ، وكان متمكناً - لم يجز الاجر عليه . وإن لم يتعين - أو كان محتاجاً - فالأقرب الكراهة . لنا الاصل الاباحة على التقدير الثاني ، ولأنه فعل لا يجب عليه فجاز أخذ الأجر عليه . أما مع التعيين فلأنه يؤدي واجباً ، فلا يجوز أخذ الاجرة عليه كغيره من العبادات الواجبة) .

وفيه أنه لاوجه لذكر هذا التفصيل في المقام ، فإن حرمة الاجرة على القضاء لكونه واجباً عينياً أو كفاًئياً من صغريات البحث عن أخذ الاجرة على الواجب الذي سيأتي الكلام فيه . وكلامنا هنا في حكم اخذ الرشوة على القضاء من حيث هي رشوة ، لأن نتائج

- الاخبار عن ابن حمران قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : من استأكل بعلمه افتقر ، قلت إن في شيعتك قوما يتحملون علومكم ويبتونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البر والصلة والاکرام ؟ فقال : ليس اولئك بمستأكلين إنما ذلك الذي يفتي بغير علم ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا . ضعيفة لمحمد بن سنان وتميم بن يهول وأبيه .

(٢) ج ٢ ص ١٦٤ .

(١) ص ٩ .

آخر ، وعليه فيقتضي الاطلاقات الدالة على حرمة اخذ الاجرة على الحكم هو عدم الفرق بين صورتى الاحتياج الى اخذ الاجرة والانحصار وبين عدمها ، كما هو واضح . ومن هنا ظهر أنه لا وجه لقول المصنف : (وأما اعتبار الحاجة فله ظهور اختصاص ادلة المنع بصورة الاستغناء) .

ثم الظاهر أنه لا يجوز أخذ الاجرة والرشوة على تبليغ الاحكام الشرعية وتعليم المسائل الدينية ، فقد عرفت فيما تقدم : أن منصب القضاء والافتاء والتبليغ يقتضي المجانية . ويدل على الحرمة ايضا ما في رواية يوسف بن جابر (١) من أنه لعن رسول الله (ص) رجلا احتاج الناس اليه لفقهم فسألهم الرشوة . ولكن الرواية ضعيفة السند ، والعمدة في المقام اتسك بالاطلاقات المتقدمة الناهية عن أخذ الرشوة على الحكم .

جواز ارتزاق القاضي من بيت المال

قوله : (وأما الارتزاق من بيت المال فلا إشكال في جوازه للقاضي) . أقول : الفرق بين الاجرة والارتزاق ان الاجرة تفتقر الى تقدير العمل والعوض وضبط المدة . وأما الارتزاق من بيت المال فنوط بنظر الحاكم من غير ان يقدر بقدر خاص . ولا إشكال في جواز ارتزاق القاضي من بيت المال في الجملة كما هو المشهور . لأن بيت المال معد لمصالح المسلمين والقضاء من مهماتها . ولما كتبه علي أمير المؤمنين (ع) الى مالك الاشتر في عهد طويل (٢) فقد ذكر (ع) فيه صفات القاضي ثم قال : (وافسح له في البذل ما ينيل عليه وتقل معه حاجته الى الناس) . والعهد وإن نقل مرسل إلا ان آثار الصدق منه لا تلتصق ، كما لا يخفى للناظر اليه . ويدل على ذلك ايضا بعض الفقرات من رسالة المجاهد (٣) للطويلة .

(١) قال : قال ابو جعفر (ع) : لعن رسول الله (ص) رجلا احتاج الناس اليه لفقهم فسألهم الرشوة . مجهولة لعبد الرحمن ويوسف بن جابر . راجع ج ٣ ثل باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ . ج ٢ التهذيب ص ٧٠ .
(٢) راجع ج ٣ نهج البلاغة في العهد ٥٣ الذي كتبه للاشتر النخعي . ج ٣ ثل باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القاضي . ج ٢ المستدرک ص ٤٤٧ .
(٣) في ج ١ كتاب الخمس ص ٤٢٤ . ج ٣ الوافي باب ٣٤ جملة الفتن ص ٣٩٠ . ج ٣ ثل باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ : عن حماد عن بعض

ثم إن القاضي قد يكون جامعا لشرائط القضاة على النحو المقرر في الشريعة ، ومنصوبا من قبل الامام «ع» خاصا أو عاما . وقد يكون جامعا لشرائط القضاء ، ولكنه كان منصوبا من قبل سلطان الجور ، ولم يكن له غرض في قبولها إلا التوادم والتعجب الى فقراء الشيعة وقضاء حوائجهم وإنقاذ امورهم وإنقاذهم من المهلكة والشدة ، وقد لا يكون جامعا لشرائط سواء كان منصوبا من قبل الجائر أم لا .

أما الاولان فلا شبهة في جواز ارتزاقهم من بيت المال ، لما عرفت من انه معد لمصالح المسلمين والقضاء من مهامها ، ولا مجال في هاتين الصورتين للبحث عن خصوصيات المسألة من انه يجوز مطلقا أو مع الاحتياج وعدم التعيين ، لأن الفرض ان القاضي أعرف بموارد مصرف بيت المال ، وعدالته المفروضة تمنعه عن الحيف .

وأما الثالث فيحرم ارتزاقه من بيت المال ؛ لعدم قابليته لمنصب القضاة ، كخلفاء الجور ، فلا يكون من موارد المصرف لبيت المال .

وقد يستدل على حرمة ارتزاق القاضي بحسنة عبد الله بن سنان (١) : (عن قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق ؟ فقال : ذلك السحت) .

وفيه ان الرواية محمولة على الصورة الثالثة من عدم كونه قابلا للقضاة ، لأنه اذا كان جامعا لشرائط لا يحرم ارتزاقه من بيت المال او من جوائز السلطان ، وهو واضح ، ويمكن حملها على كون الرزق اجرة على القضاء ، فقد عرفت : ان اخذ الاجرة على القضاء حرام .

جواز أخذ القاضي للمهدية

قوله : (واما الهدية فهي ما يبذله على وجه الهبة) . أقول : قد عرفت حكم الرشوة والاجرة على الحكم والقضاء ، واما الهدية ففي حرمتها خلاف : وهي كما عن المصباح — اصحابنا عن العبد الصالح — الى ان قال — : فيكون بعد ذلك أرزاق أعوانه على دين الله وفي مصلحة ما ينوبه من تقوية الاسلام وتقوية الدين في وجوه الجهاد وغير ذلك مما فيه مصلحة العامة ليس لنفسه من ذلك قليل ولا كثير . رسالة .

(١) راجع ج ٢ ك باب ٥ اخذ الاجرة على الحكم من القضاء ص ٣٥٨ . وج ٩ اوائى باب اخذ الرشوة من القضاء ص ١٣٥ . وج ٣ ثل باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ .

العطية على سبيل الملاطفة .

ثم إنها قد تكون للملاطفة والتودد فقط بحيث لا تماس لها للدواعي الأخرى . وقد تكون على وجه الهبة لتورث المودة التي توجب الحكم له حقاً كان أم باطلاً ، إذا علم المبدول له أن ذلك من قصد الباذل وإن لم يقصد هو إلا الحكم بالحق . وقد تكون لاجل الحكم للباذل ولو باطلاً ، ولكن المبدول له لم يكن ملتفتاً إلى ذلك وإلا لكان رشوة محرمة وقد تكون متأخرة عن الفعل المحرم ولكنها بداعي المجازاة وأداء الشكر .

ومقتضى القاعدة جواز أخذها للقاضي في جميع الصور وإن حرم الدفع على المعطي إذا كان غرضه الحكم له . وقد استدل على حرمة الأخذ بوجوه : الأول : قوله «ع» في رواية الأصبخ (١) : (وان أخذ هدية كان غلولاً) .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أنها واردة في هدايا الولاة دون القضاة ، فتكون أجنبية عن المقام ، وبما أن الهدية إلى الولاة جائزة فلا بد من حمل الرواية على غير ذلك من الوجوه الممكنة :

الأول : أن تحمل على الكراهة ، لأن إهداء الهدية إلى الوالي قد يجب إليه اخذ الرشوة المحرمة .

الثاني : أن تحمل على ظاهرها ، ولكن يقيد بالإعطاء بكونه لدفع الظلم ، أو إنقاذ الحق أو لاجل أن يظلم غيره ، فأنها في هذه الصور كلها محرمة على الوالي ، وفي الصورة الأخيرة حرمة على المعطي أيضاً .

الثالث : أن تحمل على كون ولايتهم من قبل السلطان مشروطة بعدم اخذ شيء من الرعية ، لأنهم يرتزقون منه . وعلى الجملة لا يمكن الاستدلال بها على المطلوب . الوجه الثاني : ماورد (٢) من أن هدايا العمال أو الأمراء غلول أو سحت .

وفيه أولاً : أنه ضعيف السند . وثانياً : أنه أجنبي عما نحن فيه لوروده في هدايا العمال

(١) في ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ص ٥٣٨ عن أمير المؤمنين عليه السلام : أيما وال احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامة وعن حوائجه وإن أخذ هدية كان غلولاً وإن أخذ الأجرة فهو مشرك . ضعيفة لابي الجارود وسعد الاسكان .

(٢) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٣٨ عن أبي حميد الساعدي قال : قال رسول الله (ص) هدايا الأمراء غلول . وفي آداب القاضي من المبسوط للطوسي عن النبي (ص) أنه قال : هدية العمال غلول . وفي بعضها : هدية العمال سحت . مرسل .

وهم غير القضاة ، ووجه كونها محرمة قد علم من الوجوه المتقدمة . وثالثاً : انه يمكن ان يراد من إضافة الهدايا الى العمال إضافة المصدر الى الفاعل دون المفعول : بمعنى أن الهدايا التي تصل الى الرعية من عمال سلاطين الجور غلول ، فتكون الرواية راجعة الى جوائز السلطان وعماله ، وستحكم عليها . وهذا الوجه الأخير وإن كان في نفسه جيداً ، إلا أنه إنما يتم فيما اذا علم كون الهدية من الأموال المحرمة ، وإلا فلا وجه لكونها غلولا . على أنه بعيد عن ظاهر الرواية .

الوجه الثالث : ما استدلل به في المستند (١) على حرمة أخذ القاضي للهدية من أن النبي، زجر عمال الصدقة عن أخذهم الهدايا .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند ، لكونها منقولة من طرق العامة . وثانياً : أنها وردت في عمال الصدقة فلا ترتبط بما نحن فيه ، ولعل حرمتها عليهم من جهة الوجوه التي ذكرناها في حرمتها على الولاة .

الوجه الرابع : ما تقدم فيما سبق (٢) : (عن الرضا عن آبائه عن علي «ع» في قوله تعالى (٣) : أكلون للسحت ؟ قال : هو الرجل يقضي لأخيه الحاجة ثم يقبل هديته) . وفيه أولاً : أن الرواية مجعولة . وثانياً : أنها وردت في خصوص الهدية بعد قضاء حاجة المؤمن ، ولم يقل أحد بحرمتها هناك ، لما دل على جواز قبول الهدية من المؤمن ، بل من الكافر ، ولما دل على استحباب الإهداء الى المسلم ، وإذن فلا بد من حمل الرواية على الكراهة ، ورجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجة اليه لئلا يقع يوما في الرشوة الوجه الخامس : أن المناط في جريمة الرشوة للقاضي هو صرفه عن الحكم بالحق الى الحكم بالباطل ، وهو موجود في الهدية ايضاً ، فتكون محرمة . وفيه أن غاية ما يحصل من تنقيح المناط هو الظن بذلك ، والظن لا يغني عن الحق شيئاً .

(١) عن أبي حميد الأنصاري ثم الساعدي انه أخبره : أن رسول الله (ص) استعمل عاملاً على الصدقة فجاءه العامل حين فرغ من عمله فقال : يا رسول الله (ص) هذا الذي لكم وهذا الذي أهدي لي - الى أن قام فصعد المنبر - ثم قال : أما بعد فما بال العامل نستعمله فيما نينا فيقول : هذا من عملكم وهذا الذي أهدي لي فهذا قد في بيت أبيه واهله فنظر هل يهدي له أم لا ؟؟ والذي نفسي بيده لا يقبل أحد منكم منها شيئاً إلا جاء به يوم القيامة غليظ عقابه . نبوي ضعيف . راجع ج ٢ المستند ص ٥٢٦ . والمبسوط للشيخ الطوسي

آداب القاضي . ج ١٠ سنن البيهقي لأبي بكر الشافعي ص ١٣٨ .

(٢) ص ٤٨ . (٣) سورة الزائدة ، آية : ٤٦ .

الرشوة في غير الأحكام

قوله : (وهل يحرم الرشوة في غير الحكم) . أقول : الرشوة في غير الأحكام قد تكون لإتمام أمر محرم ، وقد تكون لإصلاح أمر مباح ، وقد تكون لإنهاء أمر مشترك الجهة بين المحلل والمحرم .

أما الأول فلا شبهة في حرمة من غير احتياج إلى أدلة حرمة الرشوة ، لما عرفت من حرمة أخذ المال على عمل محرم .

وأما الثاني فلا شبهة في جوازه ، لعدم الدليل على الحرمة مع كون العمل سائغاً في نفسه وصالحاً لأن يقابل بالمال وإن كان كثيرون يفعلونه للتعاقد والتعاون ، ولا يأخذون عليه مالا . وأما الثالث : فإن قصدت به الجهة المحرمة فهو حرام ، وإن قصدت به الجهة المحللة فهو حلال ، وإن بذل المال على إصلاح أمره خلافاً أم حراماً فقد استظهر المصنف حرمة ، لوجهين ، الوجه الأول : أنه أكل للمال بالباطل ، فيكون حراماً .

وفيه أن أخذ المال على الجهة المشتركة بين المحلل والمحرم ليس من أكل المال بالباطل ، فإن أكل المال إنما يكون باطلاً إذا كان بالأسباب التي علم بطلانها في الشريعة ، كالقمار والغزو ونحوهما ، ولم يعلم بطلان أخذ المال على العمل المشترك بين الحلال والحرام ، فلا يكون من مصاديق أكل المال بالباطل .

أوجه الثاني : إطلاق خوى ما تقدم في هدية الولاية والعمال .

وفيه أولاً : أن الروايات المتقدمة في هدية الولاية والعمال ضعيفة السند . وقد عرفت ذلك آنفاً . وثانياً : أن حرمة الهدية لها إنما تقتضي حرمة إعطاء الرشوة لها ، ولا ولاية لها على حرمة الرشوة على غيرها من الناس .

وقد يقال : بحرمة الرشوة مطلقاً حتى في غير الأحكام ، لإطلاق بعض الروايات المتقدمة في الحاشية من طرق الخاصة ، ومن طرق العامة .

وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند ، وقسمت عرفت ذلك آنفاً . وثانياً : أنها منصرفة إلى الرشا في الحكم كما في المتن . وثالثاً : أنها مقيدة بما دل (١) على جواز الرشوة لأمر مباح

(١) عن حكيم بن حكيم العمري قال : سمعت أبا عبد الله «ع» وسأله حفص الأحمور فقال : إن السلطان يشترون منا القرب والأداري فيؤكلون الوكيل حتى يستوفيه منعا ونرشوه حتى لا يظلمنا ؟ فقال : لا بأس بما يصلح به مالك ، ثم سكنت ساعة ثم قال : أرايت —

وللتحويل (١) عن المنزل المشترك ، كالأوقاف العامة .
وقد يتوهم أن موضوع الرشوة يختص بالأحكام ، لما ورد في جملة من الروايات الماضية
من أن الرشا في الحكم حرام ، أو كفر ، أو سحت .
وفيه أولا : أن المستفاد منها ليس إلا حرمة الرشوة في الحكم ، لاختصاص موضوعها
به ، وهو واضح . بل قد يدعى أنها مشعرة بعموم مفهوم الرشوة لغير الأحكام ، وإلا
لزم إلغاء التقييد في قوله «ع» : (وأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم) .
وثانياً : أن مفهوم الرشوة في اللغة غير مختص بما يؤخذ في الحكم ، بل هو أعم من ذلك

من الرشوة في الحكم

المعاملة المحابطة مع القاضي

قوله : (ومما يعد من الرشوة أو يلحق بها المعاملة المشتملة على المحابة) : أقول :
الكلام في المعاملة المشتملة على المحابة يعينه هو الكلام فيما تقدم من الرشوة ، فإذا باع من القاضي
ما يساوي عشرة دراهم بدرهم كان الناقص من الرشا المحرم ، وإن كان غرضه من ذلك تعظيم
القاضي - أو التودد المحض أو التقرب إلى الله - فلا وجه للحرمة .

ثم إن في حكم بذل العين له بذل المنافع كسكنى الدار وركوب المراكب ونحوهما من
المنافع كما لا يخفى . وأما ما يرجع إلى الأقوال كمدح القاضي والثناء عليه فلا يعد رشوة
فضلاً عن كونه محرماً لذلك . نعم لو كان ذلك بإمانة على الظلم كان حراماً من هذه الجهة .
قوله : (وفي فساد المعاملة المحابطة فيها وجه قوي) . أقول : لا وجه لفساد المعاملة المشتملة

— إذا انت رشوته يأخذ أقل من الشرط ؟ قال : نعم ، قال : فسدت رشوتك . ضعيفة
لإسماعيل بن أبي سنان . راجع ج ١٠ الوافي باب ١١ إصلاح المال ص ١٧ . وج ٢ ثل
باب ٣٧ أنه يجوز للبائع أن يرشو وكيل المشتري من أحكام العقود ص ٥٩٥ .

أقول : القرب بكسر القاف جمع القرية وهي ما يستقى فيه الماء . الأدوية جمع الأدوية
وهي إناء صغير من جلد ، وتسمى المطهرة : ثم إنه نقل المصنف الرواية عن أبي الحسن «ع»
وذكر الأدوية بدل الأدوية ، وكلاهما من سهو القلم ، ولعله تبع في ذلك لصاحب الوسائل
(١) في ج ٢ ثل باب ١١٤ جواز أخذ الجعل على معالجة الدواء مما يكتسب به ص ٥٩٢
والموضع المزبور من الوافي عن محمد بن مسلم قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الرجل يرشو
الرشوة على أن يتحوّل عن منزله فيسكنه ؟ قال : لا بأس . صحيحة .

على المحاباة المحرمة إلا إذا كان الحكم للمحابي شرطاً فيها ، وقلنا : بأن الشرط الفاسد مفسد للعقد ، فيحكم بالبطلان .

﴿ فائدة ﴾

الظاهر من الأخبار المتقدمة أن منزلة الرشوة منزلة الرباء ، فكما أن الرباء حرام على كل من المعطي والآخذ والساعي بينها ، فكذلك الرشوة ، فانها محرمة على الراشي والمرشي والرائش أي الساعي بينها يستزيد لهذا ويستنقص لذلك .
نعم لا بأس باعطائها إذا كان الراشي محقاً في دعواه ، ولا يمكن له الوصول إلى حقه إلا بالرشوة ، كما استحسنته في المستند (١) (لمعارضة إطلاقات تحريمها مع أدلة نفي الضرر ، فيرجع إلى الأصل لو لم يرجح الثاني) بل يتعين ترجيحه لحكومة أدلة نفي الضرر على أدلة الأحكام بعناوينها الأولية كما هو واضح .

حكم الرشوة وضعاً

قوله : (ثم إن كلما حكم بحرمة أخذه وجب على الآخذ رده ورد بدله مع التلف) .
أقول : قد ذكرنا أن الباذل قد يعطي الرشوة للقاضي أو غيره ليحكم له على خصمه ، وقد يجابه في معاملة ليحكم له في الخصومات والدعاوي ، وقد يرسل إليه هدية بداع الحكم له أما الأول فلا شبهة في ضمان القابض المال الذي أخذه من الدافع بعنوان الرشوة ، كما لا شبهة في الحرمة عليها تكليفاً ، فيجب على الآخذ رد المال أو رد بدله من المثل أو القيمة مع التلف .

قال في الجواهر : (لا خلاف ولا إشكال في بقاء الرشوة على ملك المالك ، كما هو مقتضى قوله «ع» : إنها سحت ، وغيره من النصوص الدالة على ذلك - إلى أن قال - : فإذا أخذ ما لم ينتقل إليه من مال غيره كان ضامناً) .

ووجه الضمان أن الرشوة في هذه الصورة إنما وقعت في مقابل الحكم ، فتكون في الحقيقة إجارة فاسدة ، أو شبهة بها ، فيحكم بالضمان ، لكونها من صفريات كل عقد يضمن بصحته يضمن بفاسده ، وهذه القاعدة وإن لم يرد عليها نص بالخصوص ، ولكنها متصيدة من الأنبار الواردة في موارد الضمان ، فتكون حجة ، وسيأتي ذكرها في مجاها . ومن هنا ظهر بطلان القول بعدم الضمان إذا علم الدافع بالحرمة ، لكون التسايط حينئذ مجانياً .

وأما الثاني فهو كالأول من حيث الحرمة التكليفية ، ولكن لوجه للضمان لما تنقص من القيمة ، فان غاية الأمر أن المعاملة كانت مشروطة بالشرط الفاسد ، وقد عرفت إجمالاً ، وستعرف تفصيلاً : أن الشروط مطلقاً لاتقابل بجزء من الثمن ، وأن الفاسد منها لا يوجب فساد المعاملة ، وإنما يثبت الخيار فقط للشروط له .

وأما الثالث فالظاهر أنه لا ضمان فيه أيضاً ، لأن الدافع لم يقصد المقابلة بين الحكم والمال المبدول للقاضي ، وإنما أعطاه مجاناً ليحكم له ، فيكون مرجعه الى هبة مجانية فاسدة ، لأن الداعي ليس قابلاً للعوضية ، ولا مؤثراً في الحكم الشرعي وضعاً ، ولا تكليفاً . وعليه فيكون المورد من صغريات الضابطة الكلية (كل عقد لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده) .

وقد يقال : بالضمان لقاعدة الضمان باليد . وفيه أن عموم على اليد مختص بغير اليد المتفرعة على التسليط المجاني ، ولذا لا يضمن بالهبة الفاسدة في غير هذا المقام .

قوله : (وفي كلام بعض المعاصرين إن احتمال عدم الضمان في الرشوة مطلقاً غير بعيد) أقول : علاه القائل في محكي كلامه بوجهين : الأول أن المالك قد سلطه عليها تسليطاً مجانياً فلا موجب للضمان . والثاني : أنها تشبه المعاوضة ، وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده أما الأول فيرد عليه أن التسليط في المقام ليس بمجاني ، بل هو في مقابل الحكم للباذل كما عرفت .

وأما الثاني فيرد عليه أن عملهم هذا إما إجارة فاسدة أو شبيهة بها ، وعلى أي حال يكون موجبا للضمان ، لقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده .

اختلاف الدافع والقابض

قوله : (فروع في اختلاف الدافع والقابض) . أقول : ذكر المصنف هنا فروطاً ثلاثة وتعرض لحكمها . وتحقيق الكلام في مسألة المترافعين في الدفع والقبض ، وبيان الضابطة الكلية فيها أن الفروض المتصورة فيها أربع كلها تنطبق على المقام غير الصورة الرابعة . ولعل المصنف لذلك أهملها .

الصورة الاولى أن يتوافق المترافعان على فساد الاخذ والإعطاء ولكن الدافع يدعى كون المدفوع رشوة على سبيل الإجارة والجمالة ، فتكون موجبة للضمان ، لأن الإجارة الصحيحة توجب الضمان ، فكذلك الإجارة الفاسدة ، والقابض يدعي أنه على سبيل الهدية إلا أنها فاسدة ، فلا تكون موجبة للضمان ، لان الهبة الصحيحة لا ضمان فيها ، فكذا الهبة الفاسدة

وقد رجح المصنف القول الاول (لأن عموم خير على اليد يقضى بالضمان إلا مع تسليط المالك مجانا والاصل عد تحققه ، وهذا حاكم على أصالة عدم سبب الضمان فافهم) .
وفيه أن موضوع قاعدة الضمان باليد إنما هو التسليط غير المجاني ، والتسليط هنا محرز بالوجدان ، وعدم كونه مجانيا محرز بالاصل (فيلتم الموضوع بضم الوجدان إلى الاصل ، ويترتب عليه الحكم ، ولا يلزم المحذور المذكور . نعم يرد عليه أن خير على اليد ضعيف السند ، وغير منجبر بشيء ، فلا يجوز الاستناد اليه ، وقد عرفته فيما سبق (١) ويأتي التعرض له في أحكام الضمان .

والتحقيق أنه ثبت في الشريعة المقدسة عدم جواز التصرف في مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه ، وقد تقدمت الإشارة اليه فيما سبق (٢) . وثبت فيها أيضا أن وضع اليد على مال الغير بدون رضى مالكة موجب للضمان ، للسيرة القطعية ، ومن الواضح جداً أن وضع اليد على مال الغير في المقام محرز بالوجدان ، فإذا ضمنا اليه أصالة عدم رضى المالك بالتصرف المجاني تألف الموضوع من الوجدان والاصل ، وحكم بالضمان ، ولا يلزم شيء من المحاذير ، فليس المراد من الاصل المذكور استصحاب العدم الازلي ليرد عليه ما أوردوه في علم الاصول بل المراد به استصحاب العدم المحمولى ، وهو واضح ، وإن قلنا بحجية الاول أيضا .
الصورة الثانية : أن يتسالم المترافعان على شيء واحد ، ولكن القابض يدعي صحته على وجه لا يمكن معه الرجوع ، ويدعي الباذل فساده ، كما إذا ادعى الباذل كون المبدول هدية على سبيل الرشوة ، وادعى القابض كونها هبة صحيحة لازمة .

وهذا النزاع إنما يكون له أثر فيما إذا كانت الدعوى قبل تلف العين ، مع عدم كون الهبة لذي رحم أو على وجه قربي ، فإنه يترتب على النزاع حرج استرجاع العين من الموهوب له . وأما إذا كان النزاع بعد التلف فلا أثر له بوجه ، فإنه لا ضمان للهبة بعد التلف ، سواء أكانت فاسدة أم صحيحة ، وعليه فلا وجه لما ذكره المصنف (ره) من قوله : (ولا أصالة الضمان في اليد إذا كانت الدعوى بعد التلف) .

وقد يقال هنا : بالضمان ، لعموم قاعدة على اليد ، لأن وضع القابض يده على مال الدافع محرز بالوجدان ، وعدم كونه بالهبة الصحيحة الناقله محرز بالاصل فيلتم الموضوع منها ، ويترتب عليه الحكم بالضمان ، ولا يعارض ذلك الاصل بأصالة عدم الهبة الفاسدة : لأنها لا أثر لها .

والتحقيق هو القول بعدم الضمان ، لأن أصالة الصحة في العقود تتقدم على جميع الاصول

الموضوعية ، وعليه اتفاق كافة العلماء ، وبناء العقلاء .

لا يقال : الدافع إنما يدعي مالا يعلم إلا من قبله فيقدم قوله في دعواه ، لأنه أعرف بضميره . فانه يقال : لادليل على ثبوت هذه القاعدة في غير الموارد الخاصة ، كإخبار المرأة عن الحمل أو الحيض أو الطهر ، فلا يجوز التعدي الى غيرها .

الصورة الثالثة : أن يكون مصعب الدعوى أصراً مختلفاً ، كما اذا ادعى الباذل أنهارشوة محرمة او اجرة على الجرام ، وادعى القابض كونها هبة صحيحة . والظاهر هنا تقديم قول المدافع ، لأصالة عدم تحقق الهبة الصحيحة الناقلة ، فانها أمر وجودي وموضوع للآثر ، فالاصل عدمها . ولا تعارضها أصالة عدم تحقق الرشوة المحرمة او الاجارة الفاسدة لانها لا أثر لها ، وإنما الأثر مترتب على عدم تحقق السبب الناقل ، سواء تحقق معه شيء من الاسباب الفاسدة أم لم يتحقق .

وربما يقال : بتقديم أصالة الصحة على الاصول الموضوعية ، لحكومتها عليها في باب المعاملات على حدو ماتقدم .

وفيه أن مدرك أصالة الصحة هو الاجماع وبناء العقلاء كما عرفت ، وهما من الأدلة البينة فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن ، وهو ما كان مصعب الدعوى أصراً واحداً معلوماً لمترافعين وكان الاختلاف في الخصوصيات ، وقد فرضنا أن المقام ليس كذلك .

الصورة الرابعة : ان يدعي كل منها عنواناً صحيحاً غير ما يدعيه الآخر ، كأن يدعي الباذل كونه بيعاً ليتحقق فيه الضمان ، ويدعي القابض كونه هبة مجانية لكي لا يتحقق فيه الضمان ، فإن أقام أحدهما بينة او حلف مع نكول الآخر حكماً له ، وإلا وجب التحالف ، وينفسخ العقد ، وعليه فيجب على القابض رد العين مع البقاء ، او بدلها مع التلف ، وهذه الصورة لا تنطبق على مانحن فيه .

حرمة سب المؤمن

قوله : (التاسعة سب المؤمن حرام في الجملة بالأدلة الاربعة) . أقول : قد استقل العقل بحرمة سب المؤمن في الجملة ، لكونه ظالماً وإيذاءً ، وعلى ذلك إجماع المسلمين من غير تكثير وقد تعرض الغزالي لذلك في إحياء العلوم (١) .

(١) ج ٣ ص ١١٠ - ١١١ . ولا ينتقضي العجب من الغزالي حيث جوز لعن الروافض كتجويزه لعن اليهود والمجوس والحوارج ومنع عن لعن يزيد ١١ .

وقد استفاضت الروايات من طرقتنا (١) ومن طرق العامة (٢) على حرمة .

(١) في ج ٢ كاهامش مرآة العقول باب السباب ص ٣٥٠ . وباب السفه ص ٣١٠
و ج ٣ الوافي باب السفه ص ١٥٩ . و ج ٢ ثل باب ١٥٨ تحريم سب المؤمن من احكام
العشرة ص ٢٤٠ : عن ابن الحجاج البجلي عن ابى الحسن موسى «ع» في رجلين يتسلبان ؟
فقال : البادي منها أظلم ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر الى المظلوم . صحيحة .
وفي رواية اخرى باختلاف في صدر السند : ما لم يتعد المظلوم . حسنة لبراهيم بن هاشم
ابو بصير عن ابى جعفر «ع» قال : إن رجلا من بني تميم أتى النبي (ص) فقال : أوصني
فكان نما أوصاه ان قال : لا تسبوا الناس فتكسبوا العداوة منهم - بينهم - لهم - صحيحة .
وفي رواية جابر عن ابى جعفر «ع» فأياكم والطعن على المؤمنين . ضعيفة لعمر بن شمر .
السكوني عن ابى عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : سباب المؤمن كالمشرف
على الهلكة . ضعيفة للنوفلي .

ابو بصير عن ابى جعفر «ع» قال : قال رسول الله (ص) : سباب المؤمن فسوق و قتاله
كفر وأكل لحمه معصية وحرمة ماله كحرمة دمه . مؤثقة لعبد الله بن بكير .
ابو حمزة الثمالي قال : سمعت ابا جعفر «ع» يقول : إن اللعنة اذا خرجت من فم
صاحبها ترددت بينهما فان وجدت مسافا وإلا رجعت على صاحبها . مؤثقة للحسن بن علي
ابن فضال .

وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المذكورة . وفي ج ٢ ثل باب ١٥٩ تحريم
الطعن على المؤمن وباب ١٦٠ تحريم لعن المؤمن من احكام العشرة ص ٢٤٠ . وباب ٧٠
تحريم الفحش . وباب ٧١ تحريم البذاء من جهاد النفس ص ٤٧٦ . و ج ٢ المستدرك
باب ١٣٨ تحريم سب المؤمن من العشرة ص ١٠٩ ، وباب ٧١ تحريم الفحش من جهاد
النفس ص ٣٣٩ . و ج ٣ الوافي باب البذاء ص ١٦٠ . و ج ٢ كاهامش مرآة العقول
باب البذاء ص ٣١٢ . وغير ذلك من الموارد .

(٢) في ج ١٠ سنن البيهقي باب شهادة اهل العصية ص ٢٣٥ : عن ابى هريرة عن
رسول الله (ص) : المستبان ماقالا فعلى البادي ما لم يتعد المظلوم .
وفي رواية عياض بن حمار عن رسول الله (ص) : المستبان شيطانان يتهاوران
ويتكاذبان اعلم . وفي رواية اخرى جعل الشتم من الكبائر .
وفي ص ١٦٠ : سباب المسلم فسوق و قتاله كفر . وغير ذلك من احاديث العامة .

نعم المراد هنا من المؤمن في رواياتنا غير ماهو المراد في روايات العامة ، ومن هنا منعوا عن سب أبي حنيفة (١) وأشباهه ، ويدل على الحرمة أيضا قوله تعالى (٢) : (واجتنبوا قول الزور) فان سب المؤمن من أوضح مصدايق قول الزور ، ولا ينافي ذلك ماورد من تطبيق الآية على الكذب كما سيأتي .

قوله : (ورواية ابن الحجاج عن أبي الحسن في الرجلين يتسابان قال : البادي منها أظلم ووزره على صاحبه ما لم يعتذر الى المظلوم . وفي مرجع الضائر اغتشاش ، ويمكن الخطأ من الراوي) . أقول : محمول كلامه : أن الظاهر وقوع الاغتشاش في مرجع الضائر في الرواية بحسب المعنى ، فانه اذا رجع الضميران المجروران في قوله «ع» : (ووزره على صاحبه) الى الراد لزم كون الوزرين كليهما على البادي ، وليس على الراد شيء ، ويمكن ان يكون لفظ الرواية (مثل وزره على صاحبه) فتكون دالة على ان البادي يستحق وزرين : احدهما للباشرة . والثاني للتسبيب من غير ان يخفف عن الراد شيء ، ولكن الراوي أخطأ فحذف كلمة مثل .

وعليه فشان الرواية شأن ماعن ابي جعفر «ع» (قال أيما عبد من عباد الله سن سنة هدى كان له مثل أجر من عمل بذلك من غير ان ينقص من اجرهم شيء وأيما عبد من عباد الله سن سنة ضلال كان عليه مثل وزر من فعل ذلك من غير ان ينقص من اوزارهم شيء) . وغير ذلك من الروايات المستفيضة (٣) الواردة بهذا المضمون .

ولكن ماأقده المصنف على خلاف الظاهر من الرواية ، فان الظاهر منها ان الضمير المضاف اليه في كلمة (وزره) يرجع الى السب المستفاد من قوله «ع» : (يتسابان) ، نظير قوله تعالى (٤) : (اعدلوا هو اقرب للتقوى) فالمعنى ان وزر كل سب على فاعله ، ولا يرتفع عنه إلا بالاعتذار من المسبوب ، لهتك كل من المتسابين صاحبه وظلمه إياه ، وعلى هذا فارتأى اغتشاش في الضائر .

ولكن الذي يسهل الخطب اننا لم نجد الرواية على النحو الذي نقله المصنف ، بل هي مروية هكذا : (ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر الى المظلوم . وفي رواية اخرى :

(١) في ج ٦ شرح فتح القدير ص ٤٠ في عداد من لا تقبل شهادته قال : ولا من يظاير سب السلف كالصعابة والتابعين ومنهم ابو حنيفة وكذا العلماء .

(٢) سورة الحج آية : ٣٦ .

(٣) راجع ج ٢ مل باب ١٦ إقامة السنن المستفيضة من الأثر بالمعروف ص ٤٩٦ .

(٤) سورة المائدة آية : ١١ .

(مالم يتعد المظلوم) أي مالم يتجاوز عن الاعتداء بالمثل . وقد ذكرنا في الحاشية أننا ، اما الاولى فتدل على ان البادي منها يستحق وزرين : احدهما بالاصالة والآخر بالتسبيب وإلقاء غيره في الحرام الواقعي ، وقد عرفت في البحث عن حرمة تغيير الجاهل ان التسبيب الى الحرام حرام بالأدلة الأولية ، مع قطع النظر عن الروايات الخاصة .

واما الثانية فتدل على جواز الاعتداء بالمثل ، وكون وزر الاعتداء على البادي من دون ان يكون المظلوم شيء من الوزر مالم يتجاوز واذا تجاوز كان هو البادي في القدر الزائد وقد ذهب الى ذلك جمع من الأكابر ، قال العلامة المجلسي (١) : إن إثم سباب المتساين على البادي ، اما إثم ابتدائه فلان السب حرام وفسق ، لحديث : سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر ، واما إثم سب الراد فلان البادي هو الحامل له على الرد - الى ان قال - : لكن الصادر عنه هو سب يترتب عليه الإثم ، إلا ان الشرع أسقط عنه المؤاخذه ، وجعلها على البادي ، للعلة المتقدمة ، وإنما اسقطها عنه مالم يتعد ، فان تعدى كان هو البادي في القدر الزائد .

وعن المحقق الاردبيلي في آيات الاحكام بعد ذكر جملة من الآيات الظاهرة في الاعتداء بالمثل قال : فيها دلالة على جواز القصاص في النفس والطرف والجروح ، بل جواز التعويض مطلقا حتى ضرب المضروب وشم المشتوم بمثل فعلها - الى أن قال - وتدل على عدم التجاوز عما فعل به وتحريم الظلم والتعدي . ومن هنا ظهر أن هذا الرأي لا بعد فيه خلافا لما استظهرناه في الدورة السابقة . وقد وقع التصريح بذلك في جملة من أحاديث العامة ، ونقدم بعضها في الهامش .

قوله : (ثم إن المرجع في السب الى العرف) . أقول : الظاهر من العرف واللغة (٢) اعتبار الاهانة والتعير في مفهوم السب ، وكونه تنقيصا وإزره على المسبوب ، وأنه متحد مع الشتم ، وعلى هذا فيدخل فيه كلما يوجب إهانة المسبوب وهتكه كالقذف والتوصيف بالوضع واللاشيء والجمار والكلب والخنزير والكافر والمرتد والابرص والاجذم والاعور وغير ذلك من الالفاظ الموجبة للنقص والاهانة ، وعليه فلا يتحقق مفهومه إلا بقصد اهتك

(١) راجع ج ٢ مرآة العقول ص ٣١١ .

(٢) في لسان العرب : سب أي عير بالبخل ، والسب الشتم ، والسبة العار . ويقال : صار هذا الأمر سبة عليهم بالضم أي عاراً يسب به . وعن المعصباح : السبة العار . وفي مفردات الراغب : السب الشتم الوجيع ، والسبابة سميت للإشارة بها عند السب وتسميتها بذلك كتسميتها بالمسبوحه لتحريكها بالتسبيح .

ولما مواجهة المسبوب فلا تعتبر فيه .

قوله : (فالنسبة بينه وبين الغيبة عموم من وجه) : أقول : ذكر المصنف في البحث عن مستثنيات الغيبة ما هذا نص عبارته : (نعم لو تأذى من ذمه بذلك دون ظهوره لم يقدح في الجواز ولذا جاز سبه بما لا يكون كذباً وهذا هو الفارق بين السب والغيبة حيث إن مناط الاول المذمة والتنقيص فيجوز ومناط الثاني إظهار عيوبه فلا يجوز إلا بمقدار الرخصة والتحقيق ان النسبة بينهما هي العموم من وجه ، فإنه قد يتحقق السب ولا يتصف بعنوان الغيبة ، كأن يخاطب المسبوب بصفة مشهورة مع قصد الإهانة والإذلال ، فإن ذلك ليس إظهاراً لما ستره الله ، وقد تتحقق الغيبة حيث لا يتحقق السب ، كأن يتكلم بكلام يظهر به ماستره الله من غير قصد للتنقيص والإهانة ، وقد يجتمعان ، ويتعدد العقاب في مورد الاجتماع ، لكون كل من العنوانين موضوعاً للعقاب ، فلا وجه للتدخل ، ولعل هذا مراد المصنف هنا وفي مبحث الغيبة .

وقال المحقق الايرواني : ان النسبة بين السب والغيبة (هو التباين فإن السب هو ما كان يقصده الانشاء واما الغيبة فجملة خبرية) .

وفيه انه لا دليل على هذه التفرقة فان كلاً منها يتحقق بكل من الانشاء والاخبار . قوله : (ثم إنه يستثنى من المؤمن المتظاهر بالفسق) . أقول : يجوز سب المتظاهر بالفسق بالمعصية التي تجاهر فيها ، لزوال احترامه بالتظاهر بالانكارات ، كما في بعض الاحاديث ، وسيأتي ذكره في البحث عن مستثنيات الغيبة ، واما المعاصي التي ارتكبتها العامة ولكن لم يتجهر فيها فلا يجوز السب بها ، واما السب بما ليس في المسبوب فظفره عليه فيحرم من جهتين .

قوله : (ويستثنى منه البدع ايضاً) . أقول : قد دلت الروايات المتظاهرة (١) على جواز سب البدع في الدين ووجوب البراءة منه وانها منه ، ولكن الظاهر أنه لا وجه لجملة من

(١) في ج ٢ ثل باب ٣٩ وجوب البراءة من أهل البدع من الامر بالمعروف من ١٠٥ ج ١ الوافي باب البدع من ٥٦ . و ج ٢ كلبها مش امرأة العقول من ٣٦٦ : عن داود ابن سرحان عن أبي عبد الله (ع) قال : قال رسول الله (ص) : اذا رأيتم أهل الزيب والبدع من بعدي فاطهروا البراءة منهم وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقية وباهتوم كي لا ينطمعوا في الفساد في الاسلام ويحذرم الناس ولا يعملون من بدعهم يكتب الله لهم بذلك الحسنات ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة . صحيحة : وغير ذلك من الروايات المذكورة في الابواب المزبورة . الوقية : الغيبة .

المستثنيات باستقلاله ، فانه إن كان المراد به المبدع في الأحكام الشرعية فهو متجاهر بالفسق ، وإن كان المراد به المبدع في العقائد والاصول الدينية فهو كافر بالله العظيم ، فيكون خارجا عن المقام موضوعا ، لعدم كونه متصفاً بالايمان .

قوله : (ويمكن أن يستثنى من ذلك ما اذا لم يتأثر المسبوب عرفاً) . أقول : مقتضى الاطلاقات المتقدمة أن سب المؤمن حرام مطلقاً سواء تأثر أم لم يتأثر ، نعم اذا لم يوجب إهانة المسبوب في نظر العرف كان خارجا عن عنوان السب موضوعا ، لما عرفت من اعتبار الإهانة والاستنقاص في مفهوم السب .

وعليه فلا وجه لاستثناء بعض الأمثلة عن مورد البحث كسب الوالد ولده ، وسب المعلم متعلمه ، وسب المولى عبده ، لأنه إن كان موجبا لإهانتهم فلا يجوز للاستثناء وإن لم يكن موجبا لذلك فهو خارج عن السب موضوعا .

وقد ظهر أيضاً فساد ما يقال : من أن السب في الأمثلة المذكورة غير للمسبوب وتأديب له فلا يحرم . ووجه الفساد أن مفهوم السب يخافي مفهوم التخر والتأديب ، فلا يجتمعان في مورد واحد ، وأضعف من جميع ذلك دعوى السيرة على الجواز في الموارد المزبورة ، فانا لو سلمنا تحقق السيرة من المتدينين قائما هي في غير موارد المهتك والظلم ، فلا تكون إلا على جواز التأديب دون السب .

قوله : (وأما الوالد فيمكن استفادة الجواز في حقه بما ورد من مثل قولهم وعه أنت ومالك لأبيك) . أقول : قد وردت هذه الجملة المباركة في الروايات المتظافرة (١) الصحيحة وغيرها ، ولكنها راجعة الى الجهات الأخلاقية الناشئة من الجهات التكوينية ، فإن الولد بحسب التكوين من المواهب الإلهية للوالد فلا يناسبه أن يعارض أباه في تصرفاته .

ويؤيد ذلك المعنى ما في رواية محمد بن سنان الضعيف ، من تعليل حلية مال الولد لأبيه بأن الولد موهب للوالد في قوله تعالى (٢) : (يهب لمن يشاء إناثا ويهب لمن يشاء الذكور) . عليه فليس لفظ اللام في قوله «ع» : (أنت ومالك لأبيك) إلا للاختصاص فقط الناشئ من المحبة الجبلية والعطوفة الغريزية المنافية للإيذاء والإذلال ولو بالسب والشتم .

نعم لو دلت هذه الروايات على الملكية الحقيقية كانت أم تنزيلية ، أو على الولاية المطلقة والمانعة التامة كان لكلام المصنف وجه .

ولكن كلا الاحتمالين يديرهما البطلان . أما الأول فلا نه لو تم لجاز للأب أن يتصرف

(١) راجع إلى ٧ ثل باب ١٠٧ حكم الأخذ من مال الولد والاب مما يكتسب به ص ٥٥٩

(٢) سورة الشورى آية : ٤٩ .

في ما يرجع الى اولاده ، ويتصرف في شؤونهم تصرف الموالي في عبيدهم وامورهم مع أنه لم يلتزم به أحد .

على أنه مخالف للروايات (١) المعتبرة الصريحة في أن للاب أن يستقرض من مال ابنه ، ويقوم جاريته بقيمة عادلة ، ويتصرف فيها بالملك ، فان من الواضح أنه لو كان الابن وماله للاب لما احتاج في جواز التصرف في ماله وجاريته الى الاستقراض والتقويم .

وأما الثاني فأيضاً فاسد ، لأن مورد بعضها الولد الكبير ، ومن المقطوع به أنه لا ولاية للاب عليه ، ومع الاغضاء عن جميع ما ذكرناه فهي معارضة بما دل على حرمة سب المؤمن بالعموم من وجه ، ففي مورد التعارض يرجع الى عمومات ما دل على حرمة الظلم ، وهو واضح .

حرمة السحر

قوله : (العاشرة السحر حرام في الجملة بلا خلاف) . أقول : لا خلاف في حرمة السحر في الجملة ، بل هي من ضروريات الدين ، وبما قام عليه إجماع المسلمين ، وقد استفاضت بها الروايات من طرقنا (٢) .

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١٠٧ وباب ١٠٨ مما يكتسب به ص ١٦٠ .

(٢) في ج ٢ ثل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر الى الحج ص ١٨١ وج ٤ مرآة العقول ص ٤١٠ في نهج البلاغة : المنجم كالكاهن والكاهن كالساحر والساحر كالكاfer والكافر في النار . مرسلة .

وفي ج ٢ ثل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٤ . وج ٤ مرآة العقول ص ٤١٢ عن الصدوق في رواية نضر : والساحر ملعون . ضعيفة للحسن بن علي الكوفي واسحاق بن ابراهيم .

وقال : قال «ع» : المنجم كالكاهن . الى آخر ما تقدم من النهج . مرسلة .
وفي ج ٢ ك باب ٦٢ حد الساحر ص ٣١١ . وج ٣ ثل باب ١ أن حد الساحر القتل من أبواب بقية الحدود ص ٤٦٠ . وج ٩ الوافي باب حد الساحر ص ٦٩ . وج ٢ التهذيب باب من الزيادات في الحدود ص ٤٣٠ : عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال : رسول الله (ص) ساحر المسلمين يقتل وساحر الكافر لا يقتل ، قيل يا رسول الله ولم لا يقتل ساحر الكفار ؟ فقال : لأن الكفر أعظم من السحر ولأن السحر والشرك مقرونان . ضعيفة الزئيقي . (وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٤ ، وج ٣ المستدرک ص ٢٤٨ عن الجعفر بن متاه : تفارقت يسير . مجهول لموسى بن اسماعيل) : —

ومن طرق العامة (١) وهذا لا شبهة فيه ، وإنما الكلام في تحقيق موضوع السحر وبيان حقيقته .

وقد اختلفت كلمات أهل اللغة (٢) في ذلك ، فذكر بعضهم أنه الخدعة والتمويه ،

— وعن زيد الشحام عن أبي عبد الله «ع» قال : الساحر يضرب بالسيف ضربة واحدة على رأسه . مجهولة طينب بن الحسن وبنشار .

وفي رواية أخرى قال : سئل رسول الله (ص) عن الساحر فقال : إذا جاء رجلان عدلان فشهدا عليه فقد نحل دمه . ضعيفة للحسين بن علوان العاملي .

وعن إسحاق بن عمار : إن علياً «ع» كان يقول : من تعلم من السحر شيئاً كان آخر عهده بربه وحده القتل إلا أن يتوب . حسنة لأبراهيم بن هاشم . في ج ٢ ثل باب ٥٣ تحريم تعلم السحر بما يكتسب به ص ٥٤٤ عن قرب الاستدلال : ضعيفة لابي البخاري . وعن الخصال : ثلاثة لا يدخلون الجنة ، وعد منهم عد من السحر . مجهولة لجهالة أكثر رواياتها وفي قصة هارون وماروت ما يدل على حرمة السحر وكفر الساحر ولكنها ضعيفة السند وفي كاهنهم ج ٢ امرأة العقول ص ١٦٢ . وفي ج ٣ الوافي باب الكهان ص ١٧٥ . وج ٢ ثل باب ٤٥ من جهاد النفس ص ٤٦٣ في صحيحة عبد العظيم الحسيني عند السحر من الكهان .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٤ عن الجعفریات عن علي «ع» إنه قال : من السحت ثمن الميتة — الى أن قال — وأجر الساحر . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

وفي ج ٣ ص ٢٤٨ عن الجعفریات : إن ابن أعصم سحر النبي (ص) فقتله . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

وغير ذلك من الروايات الكثيرة الصريحة في حرمة السحر وقد ذكرت هذه الاخبار الكثيرة في المصادر المزیوة وغيرها .

(١) في ج ٨ سنن البيهقي ص ١٣٥ عن رسول الله (ص) : من أتى عرافاً أو كاهناً فعبده بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد .

وفي رواية أخرى كتب عمر : أن اقتلوا كل ساحر وساحرة ، وفي ثالثة : حد الساحر ضربة بالسيف . وغيرها من الاحاديث من طرق العامة .

(٢) في لسان العرب : ومن السحر الاخذة التي تأخذ العين حتى يظن أن الامر كما يرى وليس الاصل على ما يرى . والسحر الاخذة وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر . قال الازهرى : وأصل السحر صرف الشيء عن حقيقته الى غيرها ، فكان الساحر لما أرى —

وقال بعضهم : إنه إظهار الباطل بصورة الحق . وقيل : هو الاخذة في العين . وفي القاموس : إنه ما لطف مأخذه ودق . وقال بعضهم : إنه صرف الشيء عن وجهه الى غير حقيقته بالاسباب الخفية على سبيل الخدعة والتويه ، الى غير ذلك من التعاريف .

وقد وقع الخلاف بين الاصحاب في ذلك أيضا ، فمن العلامة في القواعد إنه كلام يتكلم به ، أو يكتبه ورقية ، أو يعمل شيئا يؤثر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة . وعن المنتهى إنه زاد أو عقد ، وفي المسالك إنه زاد أو أقسام وعزائم يحدث بسببها ضرر على الغير ، وعن الدروس إنه زاد الدخنة والتصوير والنفت وتصفية النفس الى غير ذلك من كلماتهم .

والتحقيق أن المتبادر عند أهل العرف من كلمة السحر - والظاهر من استقراء موارد استعمالها وما اشتق منها عند أهل اللسان ، والمتصيد من مجموع كلمات اللغويين في تحديد معناها - أن السحر هو صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخدعة والتويه ، بحيث إن الساحر يلبس الباطل لباس الحق ، ويظهره بصورة الواقع فيري الناس الهياكل الغريبة والاشكال المعجبة المخوفة .

— الباطل على صورة الحق خيل الشيء على غير حقيقته ، فقد سحر الشيء عن وجهه أي صرفه . وقال القراء في قوله تعالى : (فأتى تسحرون) معناه : فأتى تصرفون . وقال يونس : تقول العرب للرجل : ما سحرك عن وجهه كذا وكذا ؟ أي صرفك . وفي أقرب الموارد : سحره سحرأ عمل له السحر وخدعه . وسحر فلانا عن الامور صرفه . ويقال : سحرت القضة اذا طليتها بالذهب . وقيل : السحر والتصويه يجران مجرى واحداً .

وفي مجمع البحرين : فأتى تسحرون ، أي فكيف تخدعون عن توحيدته ويموه لكم . ويسمى السحر سحرأ لأنه صرف جهته . وفي مفردات الراغب : نحن قوم مسحورون ، أي مصروفون عن معرفتنا بالسحر . وفي المنجد : سحره خدعه . وسخره عن كذا صرفه وأبعده . وسحر القضة طلاها بالذهب .

وعن الطبرسي عن صاحب العين : السحر عمل يقرب الى الشياطين . ومنه السحر الاخذة التي تأخذ العين حتى تظن أن الامر كما ترى وليس الامر كما ترى فالسحر عمل خفي لحفاء سببه يصور الشيء بخلاف صورته ويقلبه عن جنسه في الظاهر ولا يقلبه عن جنسه في الحقيقة ، ألا ترى الى قول الله تعالى (ينخيل اليه من سحرم أنها تسعي) .

والتي هي في ذلك أن السحر عمل خفي يحصل بالاسباب الخفية ، ويصور الشيء على خلاف صورته الواقعية ، يصرفه عن وجهه بالمخدعة والتمويه ؛ ويقبله من جنسه في الظاهر ، لافي الحقيقة ، بحيث إن الساحر يسحر الناظرين حتى يتخيلوا أنه يتصرف في الامور التكوينية ، ويفسر لها عن حقيقةها الى حقيقة اخرى ، فيهمم البر بحراً عجائبا تجري فيه السفن وتتلاطم فيه الامواج ، من غير أن يلتفتوا الى كونه خدعة وهميها ، وإظهاراً للباطل بصورة الحق وقصة السحرة مع موسى (ع) المذكورة في القرآن (١) حين ألقوا (فإذا جالهم وعصمهم يحيل الله من سحرهم أنها تسعى) .

لا يقال : قد تكون السحر حقيقة واقعية كالتصرف في عقل المسحور أو بدنه ، أو ما رجع إليه ، وعليه فلا يتم تعريفه المذكور .

فانه يقال : لبست للسحر حقيقة واقعية ، ولكن قد يترتب عليه أمر واقعي ، فقد يظهر الساحر المسحور شيئا مهولا ، فيخاف هذا ويصبح مجنونا ، أو يريه مجرا وفيه سفينة جارية ، فيحاول المسحور أن يركبها فيقع من شاق ويموت ، فان الجنون والموت وإن كانا من الامور الواقعية ، إلا انها ترتبا على الامر التخيلي الذي هو السحر ، ويقرب ما ذكرناه ما بين صاحب الامر من أنه (يقلب الشيء من جنسه في الظاهر ، ولا يقلبه عن جنسه في الحقيقة) . وقد اشير الى ما ذكرناه في خبر الاحتجاج (٢) حيث سئل الامام عليه السلام عن الساحر أيقبل الواقع الى واقع آخر ؟؟ فقال «ع» : هو أضعف من ذلك . ثم علمنا ان ذكرناه من المعنى قد استعمات كلمة السحر في مواضع شق من الكتاب العزيز (٣) وأما في القرآن فليس في السحر على النبي الصادق المصدق ، فقد زعموا أن مجدا (ص) يظهر في المنامات فصيححة وخطب بليغة حتى يسحر بها أعين الناظرين وقلوبهم ،

[illegible]

(٣) وقد كانت الجماعة حين ظهور مستعمرين في أي مصر وقون . وفي لسان العرب
فأنتى : من يرمي بالخرقون . وفاء : مع البسرين : إن تقبلون إلا رجلاً مسجوراً . أي
مصري . كما أن : أي من قاله في قوله .

موضوع السحر

ومن هنا أيضاً أطلق السحر على البيان الجيد (١) بلحاظ المدح والذم ، ذلك ما ورد في كلام الحاضرين وأذان السامعين الى المتكلم .

وبهذا الاعتبار أيضاً أطلق السحر على تمويه النغمة بالذهب . وهي النغمة التي لا تتناول كلمات أهل اللغة وموارد الاستعمال يقطع بأن السحر ليست له حقيقة واحدة ، بل هي ما ذكرناه ، ومن جميع ما تقدم ظهر ما هو المراد من الاختيار المتظافرة العالقة ، وقد ذكرنا بعضها في المامش .

وأما ما ذكره في القاموس من أن السحر ما لطف مأخذه ودق فانه وإن الظاهر عني ما ذكرناه ، لأن صرف الشيء عن وجهه على سبيل التويه له مأخذ دقيق جداً ، إلا أنه تعريف بالاعم ، فان الامور التي يلطف مأخذها - وهي ليست من السحر في شئ - كثيرة جداً ، كالقوى الكهربائية ، والراديو ، والطائرات ، وبعض اقسام ادوات الحرب ، وغير ذلك مما لا يعرفه اكثر الناس ، خصوصاً الصناعات المستحدثة .

وقد ظهر مما ذكرناه الفرق بين السحر وبين المعجزة والشعوذة ، فانك قد عرفت ان البحث عن حرمة التصوير (٢) إجمالاً أن الإعجاز أمر حقيقي له واقعية ، إلا أنه غير جارح في السير الطبيعي ، بل هو أمر دفعي خارق للعادة ، واما اللقدمات الطبيعية فكلها مطوية فيه ، كجعل الحبوب اشجاراً وزرواً ، والاحجار لؤلؤاً وبواقيت دفعة واحدة ، وصيرورة عقم موسى «ع» ثعباناً ، وصيرورة الاسد المنقوش على البساط حبواً ، فليس بأمر أمام عليه السلام في مجلس الخليفة ، وقد تقدم ذلك في البحث المذكور ، واما السحر فقد عرفت انه ليست لها حقيقة واقعية اصلاً .

(١) في لسان العرب : السحر البيان في فطنة ، كما جاء في الحديث عن رسول الله (ص) الى ان قال : إن من البيان لسحراً . قال ابو عبيدة : كان المعنى انه يبالغ في البيان ، انه يمدح الانسان فيصدق فيه حتى يصرف القلوب الى قوله ، ثم يذمه فيصدق فيه حتى يصرف القلوب الى قوله الآخر فكأنه قد سحر السامعين بذلك . وفي ج ١٤ البحار ص ٢٥١ ذكر الحديث ثم قال ما حاصله : «من السحر (البيان) الى البيان سحراً لوجهين :

الاول : انه لما قيل بلطفه يستميل القلوب الى ما قاله .

والثاني : أن المقتدر على البيان يكون قادراً على تحسين ما يكون قبيحاً وتبيين ما يكون حسناً ، فذلك يشبه السحر من هذا الوجه .

(٢) ص ٢٢٧ .

أقسام السحر

وأما الشعوذة فسيأتي أنها عبارة عن الخفة في اليد والسرعة في الحركة المعبر عنها في لغة الفارس بكلمة (تردستي وتندكاري) فإن المشعوذ الحاذق يفعل الأمور العادية ، والأفعال المتعارفة بنام السرعة ، بحيث يشغل أذهان الناظرين بأشياء ، ويأخذ حواسهم اليها ، ثم يعمل شيئاً آخر بسرعة شديدة وبحركة خفيفة فيظهر لهم غير ما انتظروه ، ويتمتعون منه ولكن المبادر منه أمر واقعي ، كأخذ الأشياء من موضع ووضعها في موضع آخر بالسرعة التامة حتى يتخيل الناظر إليها أنها انتقلت بنفسها ، فالنقل والانتقال أمر حقيقي ، ولكن الناظر لا يلتفت إلى الناقل ، وهذا بخلاف السحر ، فإنه أمر خيالي محض كما عرفت التنبية عليه ومن هنا اتضح الفرق بين الشعوذة والمعجزة أيضاً . وأما ما ذكره الأصحاب من بيان حقيقة السحر وأسبابه وأقسامه فكلها تقريبية ، فإن انطبق على ما ذكرناه فهو ، وإلا فيرد إلى قائله ، وهو اعرف بمقاله .

أقسام السحر

ولا بأس بالتعرض لما ذكره الأصحاب من أقسام السحر ليعلم هل أنها مشمولة لما دل على حرمة السحر أم لا ؟ وقد تكلم عليها العلامة المجلسي في البحار (١) وأطال الكلام فيها موضوعاً وحكماً ، نقضاً وإبراماً .

وحاصل كلامه في تحقيق أقسام السحر : أنه على أنواع شتى ، النوع الأول : سحر الكذابين (أو الكلدانيين) الذين كانوا من قديم الدهر ، وهم قوم يعبدون الكواكب ، ويزعمون كونها مدبرة للعالم السفلي ، ومبادي لصدور الخيرات والشرو ، وقد بعث الله إبراهيم هـع مبطلاً لما زعموا وهدم أساس مذهبهم ، وهم على فرق ثلاث :

فإن منهم من يزعم أن الكواكب هي الواجبة الخالقة للعالم ، ومنهم من يزعم أنها قديمة لتقديم العلة المؤثرة فيها ، ومنهم من يزعم أنها حادثة مخلوقة ، ولكنها فعالة مختارة فوض خلقها أمر العالم إليها .

والساحر من هذه الفرق الثلاثة من يعرف القوى العالية الفعالة : بسبائطها ومركباتها ، ويعرف ما يليق بالعالم السفلي وحوادثه ، ويعرف معدات هذه الحوادث ليعدها ، وعوائقها ليرفعها بحسب الطاقة البشرية ، فيكون متمكناً من استحداث ما يخرق العادة . انتهى ملخص كلام المجلسي في النوع الأول .

أقول : قد عرفت أن السحر هو صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخديعة والتقوية

أقسام السحر

٢٨٩

من دون أن يكون له واقعية ، فاستحداث الامور المخارقة للعادة ليس من السحر ، ولو تمكن أحد من إحداث الامور الغريبة بواسطة القوة النفسانية الحاصلة بالرياضة ، أو بصرف المقدمات فلا يقال له : إنه ساحر ، بل لأدليل على حرمة ، فإن هذا شعار أهل الكرامة . نعم لاشبهة في كفر الفرق المذكورة ، كما اعترف به المجلي (ره) حتى الفرق الثلاثة القائلة : بتفويض أمر العالم الى الكواكب ، فإن قولهم هذا مخالف لضرورة الدين ، فإن الله هو الذي يحيي ويميت ، ويهب لمن يشاء ذكوراً ، ويهب لمن يشاء إناثاً ، ويصور في الأرحام كيف يشاء .

النوع الثاني : سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية ، فقد ثبت بالوجوه العديدة إمكان تسلط النفوس على جوارح الغير وأعضائه ، فتسخره للقيام بمركات وتأدية أعمال على غير إرادة منه ، ومن دون وساطة شيء آخر .

وهذه النفوس قد تكون لرياضتها قوة صافية عن الكدورات البدنية ، فتستغني في تأثيرها عن الاستعانة بأدوات من خارجها ، وتصدر عنها الامور الغريبة المخارقة للعادة ، وقد تكون ضعيفة وممزوجة بأوساخ المواد ، فتحتاج في إتمام تأثيرها الى الاستعانة بأدوات سحرية أخرى ، انتهى حاصل كلامه في النوع الثاني .

أقول : لاشبهة أن بعض النفوس لصفاتها بالرياضات تؤثر في الامور التكوينية ، وتصرفها عن وجهها صرفاً حقيقياً ، كما يقف الماشي عن المشي ، والمياه الجارية عن الجريان ، بل قيل إن هذا المعنى مكنون في الأسد بحسب الفريزة والطبيعة ، فانه اذا نظر الى حيوان أوقفه عن المشي والحركة ، إلا أنه لأدليل على حرمة بعنوان الأولي مالم يترتب عليه شيء . من العناوين المحرمة ، بل نمنع عن صدق السحر عليه ، وإنما هو نحو من الكرامة إن كان بطريق حق ، ومن الكفر أو الفسق إن كان بطريق الباطل .

ولا نظن أن يتوهم أحد أن تصفية النفس بالرياضات الحققة حتى تصير مؤثرة في الامور التكوينية من المحرمات ، بل هو مطلوب في الشريعة المقدسة اذا كان بالإطاعة والتقوى ، ومن المعروف المشهور أن سلمان رضي الله عنه قد وصل بمجاهداته وتقواه وعظيم طاعته لمولاه الى حد أن انقادت الامور التكوينية لإرادته والتزمت فرض طاعته .

النوع الثالث : من السحر الاستعانة بالأرواح الأرضية ، واعلم أن القول بوجود الجن مما أنكره بعض المتأخرين من الفلاسفة والمعتزلة . وأما أكابر الفلاسفة فأنهم لم ينكروا القول بوجود الجن ، ولكنهم سموها بالأرواح الأرضية .

وهي بأنفسها مختلفة الأصناف ، فإن منها خيرة ومنها شريرة . وقد شاهد أهل الصنعة

والجربة أن الاتصال بها يحصل بامور خفيفة وبأفعال سهلة لامشقة في إيجادها ، كالرق والدخن والتجريد ، وقد سموا هذا النوع بالعزائم وعمل تسخير الجن ، انتهى حاصل كلام المجلسي في النوع الثالث .

أقول : لا ريب في خروج هذا النوع أيضاً من السحر موضوعاً وحكماً ، تعلماً وتعلماً ، بل لادليل على حرمة في نفسه إلا اذا ترتب عليه عنوان محرم من إيذاء إنسان والاضرار به ، أو كانت مقدماتها محرمة ، فيحرم الاشتغال بها ، وإلا فلا يحرم استخدام الجن ، وكشف الغائبات بواسطتهم ، بل لادليل على حرمة إيذاهم .

النوع الرابع : مما ذكره المجلسي (ره) من أقسام السحر : التخيلات والأخذ بالعيون ، وهذا النوع يتضح بامور :

الأول : وقوع الاغلاط في البصر كثيراً ، فإن الساكن قد يرى متحركاً وبالعكس ، كما أن راكب السفينة اذا نظر الى البحر يرى السفينة ساكنة ويرى الماء متحركاً ، والقطرة النازلة من السماء ترى خطأ مستقيماً ، والشعلة الجواله ترى دائرة من النار ، والاشياء الصغيرة ترى في الماء كبيرة ، وغير ذلك من أغلاط البصر .

الثاني : أن المحسوسات قد يختلط بعضها ببعض اذا كانت مدركة بسرعة النظر ، لأن القوة الباصرة اذا وقفت على محسوس وقوفاً تاماً في زمان معتد به أدركته على نحو لا يشق به غيره كثيراً ، وأما اذا أدركته في زمان قليل ، ثم أدركت محسوساً آخر وهكذا ، فإنه يختلط بعضها ببعض .

الثالث : أنه قد تشغل النفس بشيء فلا تشعر حينئذ بشيء وإن كان حاضراً عند الانسان كالوارد على السلطان ، فإنه قد يلقاه شخص فيتكلم معه ، ولكن لا يلتفت اليه ، والناظر في المرأة يرى القذارة في عينيه ولا يرى أكبر منها .

اذا عرفت هذه الامور اتضح لك تصوير هذا النوع من السحر ، فإن المشعبد الحاذق يشغل اذهان الناظرين بامور ، يأخذ بأبصارهم ، ثم يعمل شيئاً آخر بسرعة شديدة ، وبحركة خفيفة ، فيظهر لهم غير ما انتظروه ، فيتمجبون منه .

أنزل : هذا النوع هو المعروف بالشعوذة ، فلا يرتبط بالسحر ، وسيأتي أنه لادليل على حرمتها ، فإنها ليست إلا الحركة السريعة في الاعضاء ، فلا معنى لحرمتها في نفسها ، إلا اذا اقترنت بعناوين محرمة . نعم أطلق عليها السحر في خبر الاحتجاج المتقدم في الحاشية ، فإنه قد ذكر الامام «ع» فيه : (ونوع آخر منه خطفة وسرعة ومخاريق وخفة) إلا أنه على سبيل المجازية ، فقد عرفت الفرق بين السحر والشعوذة ، وعدم صدق كل منها على الآخر

أقسام السحر

٢٩١

النوع الخامس : الاعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات على النسب الهندسية ، كراقص يرقص ، وكفارسين يقتتلان ، وكراكب على فرسه ، وفي يده بوق كلما مضى ساعة من النهار ضرب البوق من غير أن يمسه أحد ، ومن هذا القبيل الصور المصنوعة لاهل الروم والهند بحيث يراها الناظر اليها إنساناً على كيفيات مختلفة ضاحكة وبكية حتى يفرق فيها بين ضحك المرور وضحك الحجل وضحك الشامت ، فهذه الوجوه كلها من لطائف التخيل ، وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب .

ومن ذلك أيضاً تركيب صندوق الساعات ، وعلم جر الاثقال والاجسام العظيمة بآلات خفيفة ، وهذا النوع في الحقيقة لا ينبغي أن يعد من السحر ، فان لها أسباباً معلومة معينة ، ومن اطلع عليها قدر على إيجادها ، وحيث لم يصل اليها إلا الفرد النادر لصعوبتها عدها أهل الظاهر من السحر ، انتهى ملخص كلامه .

أقول : إن إيجاد الصنایع المعجبة وتركيب الامور الغريبة - كما هو المعروف كثيراً في العصر الحاضر ، كالطائرات والقطارات والسيارات وسائر أدوات النقل والآلات العجيبة المعدة للحرب - ليس من المحرمات بعناوينها الأولية إلا اذا انطبقت عليه عناوين محرمة اخرى ، وليس من مقولة السحر ، كما اعترف به المجلسي ، ولم يثبت كون سحر سحرة فرعون من هذا القبيل .

النوع السادس من السحر : الاستعانة بخواص الادوية مثل أن تجعل في الطعام بعض الادوية المبلدة ، أو الزيلة للعقل ، أو الدخ المسكر « البخور » أو عصارة البنج المجهول في الملابس ، وهذا مما لا سبيل الى إنكاره ، فان أثر المقناطيس شاهد . انتهى ملخص كلام المجلسي .

أقول : هذا النوع أيضاً خارج عن السحر موضوعاً وحكماً ، وإنما هي أسرار يكتشفها علم الكيمياء ، وقد يستعان بها في علم الطب ، ولو كانت الاستعانة بالادوية محرمة للزم القول بمحرمة علم الطب ، ولم يلتزم به أحد ، بل وجوبه من الضروريات عند الملل وعقلاء العالم النوع السابع من السحر : تعليق القلب ، وهو أن يدعي الساحر علم الكيمياء وعلم الليميا والاسم الاعظم ، ويدعي أن الجن يعطونه ، فإذا كان السامع ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد بذلك وتعلق قلبه به ، ويلزم ذلك أن يحصل فيه الرعب والخوف ، ويفعل فيه الساحر ما يشاء ، مع أن تلك الدعاوى ليس لها أصل ، ومن جرب هذا المعنى وأهله علم أن لتعليق القلب أثراً عظيماً من حيث الخوف والرجاء كليهما .

وفيه أنه لاوجه لجمعه من أقسام السحر ، وإنما هو قسم من الكذب ، إذا لم يكن له

واقع ، على أن تعليق القلب لو كان سحراً لكانت الاستمالة بمطلقها سحراً محرماً سواء كانت بالامور الواقعية أم بغيرها .

النوع الثامن : النجيمة . وفيه أنها وإن كانت محرمة بالضرورة عند الفريقين ، بل عند العقلاء ، إلا أنها أجنبية عن السحر وعن مورد الاخبار الدالة على كفر الساحر ووجوب قتله ، فإن من البديهي أن النجم ليس بكافر ولا يجوز قتله .

وعلى الجملة لم يتحصل لنا من الاقسام المذكورة ما يكون سحراً محرماً بعنوانه ، فانحصر السحر المحرم بما ذكرناه : أعني صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخدعة والتمويه . وقد تقدم أن هذا هو المورد للاخبار الدالة على حرمة السحر .

ثم إنه ورد في جملة من الروايات المتقدمة ما دل على كفر الساحر . وفي الروايات الاخرى المتقدمة في الحاشية أنه يقتل .

أما الحكم بالكفر فلا يمكن أن يراد به الكفر المصطلح في الشريعة المقدسة . ضرورة عدم جريان احكام الكفر عليه ، من قسمة الاموال ، وبينونة زوجته والحكم بنجاسته ، فيشملة ما دل على إسلام من أقر بالشهادتين والمعاد ، على أننا لم نرو ولم نسمع من يعامل الساحر معاملة الكافر حتى في زمن النبي (ص) والائمة .

ويؤيد ما ذكرناه ما سيأتي في البحث عن جواز دفع السحر بالسحر من قوله «ع» للساحر الذي أخذ السحر صناعة لنفسه : (حل ولا تعقد) . فلو كان السحر موجبا للكفر لحكم ابو عبد الله بكفره ، ولكن الرواية مجهولة .

وكيف كان فبا دل على كفر الساحر لا بد من حمله إما على مستحل السحر ، وإما على من يعارض به القرآن والنبوة ، ويدعي به الرسالة أو الإمامة ، او يدعي مالا يقدر عليه إلا الله ، ويدل على الاخير ما في رواية العسكري «ع» في قصة هاروت وماروت من قوله عليه السلام : (فلا تكفر باستعمال هذا السحر وطلب الاضرار ودعاء الناس الى أن يعتقدوا انك نبي وتميت وتفعّل مالا يقدر عليه إلا الله فان ذلك كفر) .

ولكن الرواية ضعيفة السند . وستعرض لها في البحث عن جواز دفع السحر بالسحر وأما الحكم بقتله فهو المشهور بين الاصحاب ، بل في كلمات غير واحد منهم دعوى الاجماع عليه من دون فرق بين المستحل وغيره .

وفي حدود الرضا : (يقتل الساحر اذا كان مسلماً . ويعزر اذا كان كافراً ، بلا خلاف فتوى ونصاً ، ثم قال : إن مقتضى إطلاق النص والفتوى بقتله عدم الفرق فيه بين كونه مستحلاً أم لا ، وبه صرح بعض الاصحاب ، وحكي آخر من متأخر المتأخرين فولا بتقييده

بالأول ، ووجهه غير واضح) .

أقول : قد ورد في الروايات العديدة المتقدمة في أول المسألة أن حد الساحر هو القتل ، إلا أنها روايات ضعيفة ، وغير منجيرة بالشهرة الفتوائية ، فقد عرفت مراراً أنها لا تجبر ضعف الرواية . وعليه فإن تم الإجماع والتسالم على ذلك أخذه ، وإلا فعمومات مادل على حرمة قتل النفس محكمة .

نعم إذا كان الساحر مستحلاً للسحر ، أو كان يعارض به بعض المناصب الإلهية وجب قتله ، إلا أن القتل لم يجب عليه بما أنه ساحر ، بل بما أنه منكراً لما هو من ضروريات الإسلام .

قوله : (وبعضها قد ذكر فيما ذكره في الاحتجاج) . أقول : قد ظهر مما تقدم أن إطلاق السحر على بعض الأمور المذكورة في خبر الاحتجاج - كالسرعة والخفة والقيمة - إنما هو بنحو من العناية والمجاز ، على أن الرواية ضعيفة السند وغير منجيرة بشيء .

قوله : (وأما الأقسام الأربعة المتقدمة من الإيضاح الخ) . أقول : قال في محكي الإيضاح : إن استحداث الخوارق إما بمجرد التأثيرات النفسانية : وهو السحر ، أو بالاستعانة بالفلكيات فقط : وهو دعوة الكواكب ، أو بتمزيج القوى السماوية بالقوى الأرضية : وهي الطلسمات ، أو على سبيل الاستعانة بالأرواح الساذجة : وهي العزائم ، ويدخل فيه النيرانجات ، والكل حرام في شريعة الإسلام ومستحله كافر .

وتبعه المصنف في ذلك ، لوجهين : الأول شهادة المجلسي (ره) في البحار بدخولها في السحر عند أهل الشرع ، فتشملها الاطلاقات .

الثاني : دعوى نحر الدين في الإيضاح كون حرمتها من ضروريات الدين ، وهذا الوجه يوجب الاطمينان بالحكم ، وباتفاق العلماء عليه في جميع الأعصار .

أما الوجه الأول : فيرد عليه أولاً أنه لا حجية في شهادة المجلسي ، لاستناده إلى اجتهاده وقد اعترف به المصنف أيضاً فيما سيأتي ، فقد قال : (لكن الظاهر استناد شهادتهم إلى الاجتهاد) .

وثانياً : أنا لم نجد في كلام المجلسي شهادة على كون الأقسام المذكورة من السحر عند عرف الشارع ، فانه قال : (إن لفظ السحر في عرف الشرع مختص بكل مخفي سببه ، ويتخيل على غير حقيقته ، ويجري مجرى التمويه والمخادع) . ثم ذكر الأنواع المتقدمة ، وأي شهادة في ذلك على مقصود المصنف .

وثالثاً : أنك قد عرفت خروج كثير من الأقسام المزبورة بل كلها عن حقيقة السحر :

عدم اختصاص حرمة السحر بالمضر منه

٢٤٤

إن يكفي الشك في منع شمول الاطلاقات لها ، لعدم جواز التمسك بها عند الشك في الصدق .
ورابعاً : ما ذكره المصنف فيما سيأتي من معارضة شهادة المجمل بما ذكره التخر من
إخراج علمي الخواص والجيل من السحر ، وبما ذكره صاحب لك وغيره من تخصيصهم
السحر بما يحدث ضرراً ، وبما ذكره العلامة من تخصيصه السحر بما يؤثر في بدن المسحور
او قلبه او عقله ، وهذه الشهادات من هؤلاء الاعيان تكشف عن عدم العموم في لفظ السحر
لجميع ما تقدم ، وعن كون الاطلاق في جملة منها مجازاً .

ومن هنا ظهر الجواب عن الوجه الثاني ايضا . على أن الدعوى المذكورة لا توجب
الاطمينان بالحكم إلا في المورد التيقن ، كالأضرار بالمسحور في عقله او بدنه او ماله او
ما يرجع اليه من شؤونه ، وأما في غير الموارد التيقنة فانه لا دليل على حرمة الاستعانة
بالأمور المتقدمة ، بل ربما تكون مطلوبة لإبطال سحر مدعي النبوة والإمامة ، ومع
الشك فيه فأصالة البراءة محكمة .

عدم اختصاص حرمة السحر

بالمضر منه

إن تنص حرمة السحر بالمضر منه او نعم غير المضر ايضا ؟ فيه خلاف . فالجواب عن
الشيخ في المردودين . ولك ان المعتبر في السحر الأضرار ، وعن شارح النخبة أن ما كان
مضر للمضر به كان سحراً ، سواء أضراراً او تمويه على المسلمين او الاستهانة بشيء من حرمة الله
او غيره . وقال غيره : من السحر أم لا ، وعن جملة من الأكابر انه حرام مطلقاً سواء أكان
مضرراً او لا . وبما ذكره العلامة في الاطلاقات المتقدمة ، ومن هنا ظهر أنه لا وجه لتقييد السحر
بما يضر البدن او العقل او القلب من غير مباشرة كما عرفته عن العلامة

في السحر .
وبما ذكره في اختصاص حرمة السحر بالمضر منه ببعض الروايات الواردة في قصة

السحر في الروايات ، وبما ذكره في اختصاص حرمة السحر بالمضر منه ببعض الروايات الواردة في قصة
السحر في الروايات ، وبما ذكره في اختصاص حرمة السحر بالمضر منه ببعض الروايات الواردة في قصة

(فشل إمام) : حب مفرط في الشخص يعد سحراً) . أقول : الوجه فيه ماورد

جواز دفع ضرر السحر بالسحر

في بعض الأحاديث (١) من تشديد النبي (ص) المرأة التي صنعت ذلك لزوجها ، واستنابها إياها باللعن والتوبيخ ، وحكمه عليها بعدم قبول التوبة .
وفيه أولاً : أنه ليس في الرواية ما يدل على كون المصنوع سحراً . وثانياً : أن العمل بها يقتضي حرمة إدخال الزوجة حبها في قلب الزوج وإن كان ذلك بالاختلاق الحسنة والأفعال المرصية ، مع أنه مطلوب في الشريعة المقدسة ، وقد أمر به في الآثار المتظافرة ، بل المتواترة المذكورة في ابواب مقدمات النكاح ، وعليه فلا بد من حمل الرواية على كون المصنوع أمراً غير مشروع يوجب تكدير البحار والطين ، واستحقاق المرأة باللعن وثالثاً : أن الرواية مخالفة للقواعد ، فإنها مشتملة على عدم قبول التوبة من المرأة التي صنعت لزوجها شيئاً يوجب المحبة والعطف ، مع أن الثابت في الاسلام جواز توبة المرأة المرتدة ، سواء أكانت فطرية أم ملية ، ومن المقطوع به أن سحرها لا يزيد على الارتداد ، ويضاف إلى جميع ما ذكرناه أن الرواية ضعيفة السند .

جواز دفع ضرر السحر بالسحر

قوله : (يعني الكلام في جواز دفع ضرر السحر بالسحر) . أقول : وقد يستدل على الجواز بالروايات (٢) الواردة في قصة هاروت وماروت وغيرها ، فإنها تدل على جواز (١) في ج ٣ ثل باب ١٤٣ أنه يحرم على المرأة سحر زوجها من مقدمات النكاح ص ٣٢ عن الصدوق بإسناده عن اسماعيل بن مسلم عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه «ع» قال : قال رسول الله (ص) لامرأة سألته : إن لي زوجاً وبه علي غلظة وإنني صنعت شيئاً لا أعطفه علي ؟ فقال لها رسول الله (ص) : أف لك كدرت البحار وكدرت الطين ولعنتك الملائكة الأخيار وملائكة السماوات والأرض ، قال : فصامت المرأة نهارها وقامت ليلها وحالقت رأسها ولبست المسوح فبانغ ذلك النبي (ص) فقال : إن ذلك لا يقبل منها . ضعيفة للنوفلي . وقريب منها ما في ج ٢ المستدرک ص ٤٣٣ . مجهولة لموسى بن اسماعيل .
أقول : المسح بكسر الميم البلاس يقعد عليه ، والكساء من شعر ، وما يلبس من نصيب الشعر على البدن تقشفاً وقهراً نجح أمساح ومسوح .
(٢) في ج ٢ التهذيب ص ١٠٩ . وج ١ كآ باب ٣٣ الصناعات من المعيشة ص ٣٦٠ وج ١٠ الوافي باب ٢٠ الصناعات ص ٣٠ : علي عن أبيه قال : حدثني شيخ من أصحابنا قال : دخل عيسى بن سيني « وفي نسخة كاشفي » علي أبي عبد الله «ع» وكان ساحراً .

دفع ضرر السحر بالسحر . وفيه انها وإن كانت ظاهرة الدلالة على ذلك ، ولكنها ضعيفة السند ، فلا يمكن الاستناد اليها .

نعم يمكن الاستدلال على الجواز بالآية الواردة في قصة هاروت وماروت (١) بتقريب أن السحر لو لم يكن جائز الاستعمال حتى في مقام دفع الضرر لم يجوز تعليمه أصلاً ، فجواز التعليم يدل على جواز العمل به في الجملة ، والقدر المتيقن منه هو صورة دفع ضرر الساحر ، وكيف كان فلا ريب في انه قد يجب اذا توقفت عليه مصلحة ملزمة ، كما اذا ادعى الساحر منصباً من المناصب الإلهية ، كالنبوة والإمامة .

التسخير ليس من السحر

وقد يقال : بأن من السحر التسخيرات بأقسامها حتى تسخير الحيوانات ، بدعوى أن تعاريف السحر صادقة عليها ، حتى أن الشهيدين مع أخذها الإضرار في تحريم السحر ذكروا أن استخدام الملائكة والجن من السحر ، وعليه فتشملها الاطلاقات المتقدمة الدالة على حرمة السحر بجميع شؤونه .

وفيه أنك قد عرفت خروج الاستعانة بالأرواح الارضية واستخدام الجن من السحر موضوعاً وحكماً . وحينئذ فإن انطبق على ذلك شيء من العناوين المحرمة حكم عليه بالحرمة لتلك الجهة المحرمة ، لالكونه سحراً ، كما اذا اشتملت التسخيرات على المقدمات المحرمة ،

— يأتيه الناس وبأخذ على ذلك الاجر — وسأله عن ذلك قال «ع» : حل ولا تعقد . رسالة أقول : ظاهر الرواية أن الحل والعقد كليهما بالسحر فحمل الحل على ما كان بغير السحر من الأدعية ونحوها بعيد عنها .

وفي ج ٤ البحار ص ١٣٠ . والاحتجاج ص ١٨٥ في قصة الملكين ما يدل على جواز دفع ضرر السحر بالسحر ، ولكن الرواية مرسلة .

وفي ج ٢ . ثل باب ٥٣ تحريم تعلم السحر مما يكتسب به ص ٥٤٤ عن العيون في رواية العسكري «ع» ما يدل على ذلك . ولكنها مجهولة .

وفي رواية جهم عن الرضا «ع» في حديث قال : وأما هاروت وماروت فكانا ملكين علما الناس السحر ليحتزوا به سحر السحرة ويبطلوا به كيدهم . الحديث . مجهول .

(١) سورة البقرة آية ٩٦ . قوله تعالى : (وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر) .

الشعوذة

٢٩٧

أو كان المسخر بالكسر لعمله ذلك عرضاً للتضرر أو التلف أو الجنون ، أو لارتكاب شيء آخر من الامور غير المشروعة ، أو كان المسخر بالفتح مؤمناً من الانس أو ملكا ، وكان التسخير ظالماً عليهم ، ومع انتفاء العناوين المحرمة فلا وجه للحرمة ، كتسخير الكفار من الانس والجن وإن اشتمل ذلك على إيذائهم ، وإلا لما جاز قتل الكفار ، وأخذ الجزية منهم وهم صاغرون .

وكذلك يجوز تسخير الحيوانات مطلقا ، خصوصا الموزيات منها كالعقارب والحيات والسباع . وإلا لما جاز استخدام الحولة ، وقتل الموزيات منها ، وقد أجاد المحقق الايرواني وقال : (فالأمر في تسخير الحيوانات أوضح ، فهل يمكن الالتزام بجواز تسخير الحيوانات بالقهر والغلبة والضرب ، ومع ذلك لا يجوز تسخيرها بما يوجب دخولها تحت الخدمة طوعا)

الشعوذة

قوله : (الحادية عشرة الشعوذة حرام بلا خلاف) . أقول : الشعوذة (١) هي اللعبة المعروفة : أعني الخفة في الحركة المعبر عنها في لغة الفرس بكلمة (تردستي) وأما الذي يترتب على الشعوذة فهو أمر واقعي ، فإن المشعوذ يفعل ما يفعله سائر الناس من الامور العادية ، إلا أنه يشغل أذهان الناظرين بسرعة حركته وخفة يده بحيث يتعجبون من أفعاله من غير أن تكون تلك الأفعال الصادرة منه خيالية محضة كما في السحر أو غير جارية على السير الطبيعي كما في المعجزات ، على ما عرفت من التفرقة بينها وبين السحر والمعجزة في المسألة السابقة . ويمكن أن تكون الشعوذة أعم من السحر ، ويظهر ذلك من ملاحظة ما ذكره

(١) في لسان العرب : الشعوذة خفة في اليد وأخذ كالسحر يرى الشيء بغير ما هو عليه أصله في رأي العين ، والشعوذة السرعة ، وقيل : هي الخفة في كل أمر .

وعن المصباح : شعوذ الرجل شعوذة ، ومنهم من يقول : شعبذه شعبذة ، وهو بالذال المعجمة ، وليس من كلام أهل البادية ، وهي لعب يرى الانسان ما ليس له حقيقة كالسحر وفي أقرب الموارد : الشعبذة كشعوذة زنة ومعنى . وفيه أيضا : الشعوذة وهي خفة في اليد وأخذ كالسحر يرى الشيء في رأي العين بغير ما عليه أصله .

وفي المنجد : الشعبذة كشعوذة زنة ومعنى . وفيه أيضا : الشعوذة وهي خفة في اليد وأعمال كالسحر ترى الشيء في العين بغير ما هو عليه . وفي مجمع البحرين : الشعبذة هي الحركة الخفيفة .

الغش حرام

بعض اللغويين مع ملاحظة ما ذكرناه في معنى الشعوذة بحسب المتفاهم العربي . ولكن الظاهر هو ما ذكرناه من المباشرة بينها .

وقد استدل المصنف (ره) على حرمة الشعوذة بأمور :
الأول : الإجماع . وفيه أنه ليس هنا إجماع تعبدى ، لاحتمال استناده إلى سائر الوجوه المذكورة في المسألة .

الثاني : أنه من اللهو والباطل . وفيه أنه ممنوع صغرى وكبرى ، أما الوجه في منع الصغرى فلأننا لانسلم كونها من اللهو والباطل إذا ترتب عليها غرض عقلائي . وأما الوجه في منع الكبرى فلأنه لا دليل على حرمتها على الإطلاق ، بل الحرام منها هو القسم الخاص .
الثالث : قوله «ع» في خبر الاحتجاج : (ونوع آخر منه خطفة وسرعة وخاريق وخفة) . وفيه أولا : أنه ضعيف السند وغير منجبر بشيء . وقد تقدم ذلك آنفا . وأما جبره بالإجماع المحكي ، فإن الإجماع إن كان حجة في نفسه لزم اتباعه لذلك ، وإلا فإن ضم غير الحجة إلى مثله لا يفيد الاعتبار .

الرابع : صدق بعض تعاريف السحر على الشعوذة ، فتكون مشمولة لما دل على حرمة السحر . وفيه أنك قد عرفت خروجها عن حدود السحر موضوعا ، وعدم صدقه عليها .

الغش حرام

قوله : (الثانية عشرة الغش حرام بلا خلاف) . أقول : لاشبهة في حرمة غش المسلم في الجملة بلا خلاف بين الشيعة وأهل السنة (١) لتواتر الروايات من طرقنا (٢)

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٨٤ نهى عن الغش والتدليس ومدح السلعة بما ليس فيها وكتب ما بها من عيب ونحو ذلك .

(٢) في ج ١ كا ص ٣٧٤ . وج ٢ التهذيب ص ١٢٢ . وج ١٠ الوافي ص ٦٣ . وج ٢ ثل باب ١١٥ تحريم الغش مما يكتسب به ص ٥٦٢ عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ليس منا من غشنا . صحيحة .

وبهذا الاسناد عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) لرجل يبيع التمر : يا فلان أما علمت أنه ليس من المسلمين من غشهم . صحيحة .

وعن رجل عن أبي عبد الله «ع» قال : دخل عليه رجل يبيع الدقيق فقال : إياك والغش فإن من غش غش في ماله فإن لم يكن له مال غش في أهله : مرسل . —

ومن طرق العامة (١) بل هي من ضروريات مذهب المسلمين .
والعجب من المحقق الايرواني حيث ألغى عنوان الفش عن الموضوعية والتزم بحرمته
للعناوين الثانوية من الكذب وأكل أموال الناس بلا رضى منهم ! .
ولأريب أن الروايات حجة عليه ، لظهورها في حرمة الفش في نفسه ، فإذا تحقق
موضوعه في مورد ترتب عليه حكمه ، كسائر القضايا الحقيقية ، وسيأتي أن موضوع
الفش أمر عرفي .

فقد ظهر أنه لا وجه لما ارتكبه المحقق المذكور من السبر والتقسيم في نفي موضوعية الفش
بدعوى أنه لا دليل على حرمة شوب اللبن بالماء ولا على حرمة عرض المشوب على البيع ، ولا
على حرمة مجرد الانشاء ، فتعين أن يكون الفش المحرم أخذ قيمة غير المفشوش بآراء المفشوش
— وعن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال : نهى رسول الله (ص) عن أن يشاب
اللبن بالماء للبيع . ضعيفة لا توفلي .

وعن هشام بن الحكم قال : كنت أبيع السابري في الظلال فربى أبو الحسن موسى «ع»
فقال لي : يا هشام إن البيع في الظلال غش والفش لا يحل . حسنة لأبراهيم بن هاشم .
أقول : السابري ثوب رقيق جيد .

وفي الموضوعين المتقدمين من الوافي ومثل وفي كاهن ج ٤ ص ٣١٩ في
رواية زينب البطارية الحولاء عن رسول الله (ص) : إذا بعث فأحسني ولا تغشي فإنه أنى لله
وأبقى للبال . حسنة للحسين بن زيد .

وفي الباب المزبور من مثل في حديث المناهي عن رسول الله (ص) إنه قال : ومن غش
مسلماً في شراء أو بيع فليس منا ويحشر يوم القيامة مع اليهود لأنهم أغش الخلق للمسلمين .
مجهولة لشعيب بن واقد .

وفي ج ١ ص ٣٨٠ . وج ٢ التهذيب بيع المضمون ص ١٢٧ . وج ١٠ الوافي
ص ٩٤ . وج ٢ مثل باب ٩ جواز خلط المتاع الجيد بغيره من أحكام العيوب ص ٥٩٧
عن الحلبي عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن الرجل يكون عنده لوانان من طعام واحد
وسعرهما شتى وأحدهما خير من الآخر فيخلطهما جميعاً ثم يبيعهما بسعر واحد ؟ فقال : لا يصلح
له أن يفعل ذلك يغش به المسلمين حتى يبينه . حسنة لأبراهيم بن هاشم . الى غير ذلك من
الروايات المذكورة في المصادر المتقدمة . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٥ . وج ١٥ البحار
العشرة ص ١٩٥ .

(١) راجع ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٢٠ .

موضوع الغش

لا شك في أن الغش ليست له حقيقة شرعية ، ولا متشرعية ، بل المراد به ما جرى عليه العرف واللغة (١) من كونه بمعنى الكدر والخديعة والخيانة ، ويعبر عنه في لغة الفرس بكلمة (كول زدن) ولا يتحقق ذلك إلا بعلم الغاش وجعل المغشوش ، فإذا كان كلامها عالماً بالواقع ، أو جاهل به ، أو كان الغاش جاهلاً والمغشوش عالماً انتفى مفهوم الغش . ثم إنه لا يعتبر في مفهوم الغش انحصار معرفته بالغاش ، فإن أكثر أفراد الدش يعرفه نوع الناس بإمعان النظر ، خصوصاً من كان من أهل الفطانة والتجربة ، ومن كان شغله الغش ، فإنه لا شبهة أن من الغش جعل الجيد من الجبوب على ظاهر الصبرة ورديه في باطنها وبيع الأمتعة في الظلال ، ومن الواضح أن نوع الناس يلتفتون إلى الغش في أمثال ذلك بتدقيق النظر ، ولو اختص مفهوم الغش بما انحصر طريق معرفته بالغاش لم يبق له إلا مورد نادر .

نعم قد تنحصر معرفته بالغاش كزج اللبن بالماء ، وخالط الدهن الجيد بالدهن الردي ، ووضع الجرب ونحوه في مكان بارد ليكتسب ثقلاً ، وبيع الحيوان مسموماً لا يدرك أزيد من يوم ويومين ، وغير ذلك من الموارد التي لا يطلع على الغش إلا خصوص الغاش فقط ، ولكن هذا لا يوجب اختصاص الغش بتلك الموارد ، وعدم تحقق مفهومه في غيرها . وقد ظهر مما ذكرناه أن الغش لا يصدق لغة ولا عرفاً على الخاطب الظاهر الذي لا يحتاج معرفته إلى إمعان النظر ، فإذا مزج الردي بالجيد مزجاً يعرفه أي ناظر إليه من الناس - بغير تدقيق النظر ، وجعل الردي في ظاهر الصبرة والجيد في باطنها - فإن ذلك لا يكون غشاً ، ويدل على ذلك بعض الأحاديث (٢) .

(١) في لسان العرب : غشش نقيض النصيح وهو مأخوذ من الغشش المشرب الكدر ، أنشد ابن الأعرابي : « ومنهل تروى به غير غشش » أي غير كدر ولا قليل ، قال : ومن هذا الغش في البياعات .

وفي مجمع البحرين : المغشوش الغير الخالص .

وفي المنجد : غشه أظهر له خلاف ما أضمره . وخدعه . الغش بالكسر اسم من الغش بالفتح الخيانة . المغشوش غير الخالص .

(٢) في ج ١ كتاب ٧٧ من المعيشة ص ٣٨٠ . وج ١٠ الوافي ص ٦٤ . وج —

تذييل

إن ظاهر المطلقات المتقدمة هو حرمة الغش على وجه الإطلاق سواء أكان في المعاملة أم في غيرها ، إلا أنه لابد من صرفها الى خصوص المعاملات في الجملة ، بداهة أنه لا بأس بتزيين الدور والألبسة والأمتعة لإراءة أنها جديدة ، مع أنها عتيقة ، وكذلك لا بأس بإطعام الطعام المغشوش وسبي اللبن المزوج للضيف وغيره ، وبذل الأموال المغشوشة للفقراء . بل يمكن دعوى عدم صدق الغش في هذه الموارد ، أو في بعضها . نعم لو أخير بموافقة الظاهر في ذلك للواقع كانت حراماً من جهة الكذب ، سواء كان إخباره قولياً أم فعلياً ، وهو أجنبي عما نحن فيه .

لا يعتبر في صدق الغش قصد مقصوده

قوله : (ويمكن أن يمنع صدق الاخبار المذكورة إلا على ما قصد التليس) . أقول : ظاهر المصنف أنه يعتبر في حقيقة الغش قصد مقصوده من التابيس والخديعة . وأما ما يكون ملتبساً في نفسه فلا يجب عليه الإعلام به .

وقيه أنه لا دليل على اعتبار القصد بمعنى الداعي في مفهوم الغش . بداهة كونه من الأمور الواقعية ، وهي لا تختلف باختلاف الدواعي كالأمور القصديه ، وإنما اعتبر فيه علم البائع بالخلط مع جهل المشتري إياه .

وعليه فإذا اختلط الجيد بالردي أو امتزج اللبن بالماء بغير اختيار من المالك ، ولا رضى وباعها بدون التنبيه كان ذلك أيضاً غشاً محرماً ، لإطلاق الروايات ، وعدم دلالة شيء منها على اعتبار القصد في تحقق الغش .

ومما ذكرناه ظهر بطلان ما في الرياض من قوله : (ثم لو غش لا بقصده بل بقصد إصلاح المال لم يحرم للأصل واختصاص ما من النص بحكم التبادر بصورة القصد) .

— ٢ ثل باب ٩ جواز خلط المتاع الجيد بغيره ص ٥٩٠ . وج ٢ التهذيب بيع المضمون ص ١٢٧ عن محمد بن مسلم عن أحدهما «ع» إنه سئل عن الطعام يخلط بغيره ببعضه وبعضه أجود من بعض ؟ قال : إذا رؤيا جميعاً فلا بأس ما لم يغط الجيد الردي . صحيحة . ويظهر ذلك من بعض الروايات المتقدمة الدالة على حرمة الغش .

حكم المعاملة المشتملة على الغش

من حيث الصحة أو الفساد

قوله : (ثم إن في جامع المقاصد ذكر في الغش بما يخفى بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء وجهين في صحة المعاملة وفسادها) . أقول : ضابط الصحة والفساد في المقام هو ماحقهقناه في البحث عن بيع الدرام المغشوشة وغيره ، وإجماله : أن المبيع إما أن يكون كلياً ، ويكون الغش في الفرد المقبوض ، كما إذا باع مناً من الحنطة الجيدة ، ودفع عنها حنطة مغشوشة فإنه لاشبهة في صحة البيع في هذه الصورة ، لعدم كون الغش في البيع ، وإنما هو في تطبيق المبيع الكلي على الفرد الخارجي ، فله شترى تبديله بغيره .

وإما أن يكون المبيع شخصياً ، وهو على أقسام ، لأن الأوصاف المأخوذة في المبيع قد تكون من قبيل الصور النوعية في نظر العرف ، ولا شبهة في بطلان البيع في هذه الصورة إذا ظهر المبيع مغشوشاً ، كما إذا باع فلزاً على أنه ذهب فبان مذهباً . ووجه البطلان أن ما وقع عليه العقد ليس بموجود ، وما هو موجود لم يقع عليه العقد .

وقد تكون الأوصاف المأخوذة فيه من قبيل وصف الكمال أو الصحة ، كما إذا باع عبداً على أنه كاتب أو نجار أو بصير فبان أنه لا يحسن الكتابة والنجارة أو أنه أعمى ، وحينئذ فإن كان العقد معلقاً على الوصف بحيث ينتفي البيع مع انتفاء الوصف فهو باطل ، للتعلق بالمجمع على كونه مبطلاً للعقد ، وإن كان مشروطاً بالوصف حكم بالصحة .

وعليه فإذا كان التخلف في الأوصاف الكجالية ثبت خيار تخلف الشرط للمشتري . وإذا كان التخلف في وصف الصحة كان المشتري مخيراً بين الأمور الثلاثة الفسخ ، أو الإمضاء بدون الأرض ، أو الإمضاء معه .

وقد يكون المبيع المجموع المركب من جزئين ، أو من أجزاء ، وهو على قسمين : أحدهما : أن يكون للهيئة الاجتماعية دخل في إزدياد الثمن ، بأن كانت واسطة في زيادة مالية المبيع وإن لم يقابلها بنفسها جزء من الثمن ، كما هو الشأن في عامة الأوصاف حتى ما كان من قبيل الصور النوعية .

وعليه فلا شبهة في بطلان البيع في الجزء الفائت وكون المشتري مخيراً في الباقي بين الفسخ والإمضاء . ومثاله أن يبيع دورة البحار ، فيظهر أن أحد الأجزاء التي وقع عليها البيع كتاب لغة ، أو يبيع مصراع الباب ، فيبين أنه مصراع واحد ، أو يبيع زوجي

الحرف فيبين أنه فرد واحد ، أو يبيع عدلي الغرارة - أي الجواقي - فيبين أنه عدل واحد . وغير ذلك من الأمثلة . فإنه لاشبهة في دخل الهيئة الاجتماعية في زيادة المالية في الأمور المذكورة ، فيترتب عليها الحكم المزبور .

وثانيهما : ان لا يكون للهيئة الاجتماعية مساس في زيادة مالية المبيع أصلاً ، بل كل الانضمام كوضع الحجر في جنب الانسان ، وعليه فلا شبهة في صحة البيع ولزومه بالنسبة الى الجزء الموجود ، من دون ان يثبت للمشتري خيار تخلف الوصف ، كما اذا باع صبرة حنطة بدينارين على انها وزننان فوجد نصفها تراباً ، فيصح البيع في الوزنة الموجودة ، ويبطل في الأخرى ، فإن مرجع ذلك الى بيع كل وزنة من هذه الحنطة بدينار . ومن هنا ظهر ما في كلام المصنف من أن الغش (إن كان من قبيل التراب الكثير في الحنطة كان له حكم تبعض الصفة ونقص الثمن بمقدار التراب الزائد) .

ومن جميع ما ذكرناه يظهر ضعف كلام الشهيد حيث قال في شرائط الاقتداء من الذكرى : (الثالث يشترط القصد الى إمام معين) الى ان قال : (ولونوى الاقتداء بالحاضر على أنه زيد فبان عمراً في ترجيح الإشارة على الاسم ، فيصح ، أو بالعكس ، فيبطل نظر ، نظير ان يقول المطلق لزوجة اسمها عمرة : هذه - هنا - زينب طالق ، وبشير البائع الى حمار ، فيقول : بهتك هذا الفرس) . ومنشأ التردد في ذلك تغليب الإشارة او الوصف ويضاف الى ما ذكرناه انك قد عرفت في لمبحث التطفيف : ان البيع من الأمور القصدية فلا معنى لتردد المتبايعين فيما قصده .

وكذلك ظهر بطلان ما استدل به القائلون بالفساد مطلقاً من أن العقد لم يتعاقى بذات المبيع بأي عنوان اتفق ، بل تعلق بالمبيع بعنوان انه غير مخشوش ، فإذا ظهو الغش فقد ظهر ان ما هو المبيع غير موجود ، وما هو موجود غير المبيع . ووجه البطلان انه إنما يتم فيما اذا كانت الأوصاف المختلفة من قبيل الصور النوعية لا مطلقاً ، وقد اوضحنا ذلك فيما تقدم .

وقد يستدل على الفساد بوجوه آخر ، قد اشار اليها المصنف : الأول : النهي الوارد عن بيع المخشوش ، فإنه يدل على فساد . وفيه انا لم نجد ما يدل على النهي عن بيع المخشوش في نفسه غير خبر موسى بن بكر ، وخبر الجعفي ، وسيجي الكلام عليها .

الثاني : النهي عن الغش الوارد في الروايات الكثيرة ، وقد تقدم ذكرها في الحاشية ، ومن الواضح ان الغش متحد مع البيع ، كما تدل عليه رواية هشام المتقدمة (أما علمت ان

البيع في الغلال غش) . فيدل على الفساد .
 وفيه ان النهي إما تعلق بالغش ، وهو أمر خارج عن البيع ، والنهي اذا تعلق بأمر خارج عن الشيء لا يدل على فساد ذلك الشيء ، وقد حقق ذلك في محله . واما رواية هشام فهي لاندل على ازيد من ذلك ، خصوصاً بعد ملاحظة قوله «ع» في ذيلها : (والغش لا يحل) فانه ظاهر في الحكم التكليفي فقط .
 الثالث : خير موسى بن بكر عن ابي الحسن «ع» فانه (اخذ ديناراً من الدنانير المصبوبة بين يديه فقطعها بنصفين ثم قال : ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش) . فان تعليقه عليه السلام ذلك بأن لا يقع بيع على شيء فيه غش يدل على فساد هذه المعاملة .
 ونظير ذلك خبر الجعفي ، وقد تقدم الكلام عليها في البحث عن بيع الدراهم المغشوشة (١) مع انها ضعيفتا السند كما تقدم في البحث المذكور .

حرمة الغناء

قوله : (الثالثة عشرة الغناء ، لاختلاف في حرمة في الجملة) . أقول : لاختلاف في حرمة الغناء في الجملة بين الشيعة ، واما العامة فقد التزموا (٢) بحرمة الجهات الخارجية ، وإلا فهو بنفسه أمر مباح عندم .
 قال في المستند (٣) بعد ان ذكر موضوع الغناء : (فلا خلاف في حرمة ما ذكرناه انه غناء قطعاً ، ولعل عدم الخلاف بل الاجماع عليه مستفيض ، بل هو إجماع محقق قطعاً ، بل (١) ص ١٥٧ و ص ١٥٨ .

(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢ : فالتغني من حيث كونه ترديد الصوت بالألحان مباح لا شيء فيه . ولكن قد يعرض له ما يجعله حراماً او مكروهاً . وعلى هذا المنهج تفصيل المذاهب الاربعة . ثم قال : لما عن ابي حنيفة من انه يكره الغناء ويجعل سماعه من الذنوب فهو محمول على النوع المحرم منه . وفي ص ٤٣ نقل الغزالي في الاحياء عن الشافعي : لا اعلم احداً من علماء الحجاز كره السماع . وقد استدلل الغزالي على الجواز برقص الحبيشة والزواج في المسجد النبوي يوم عيد واقدم الرسول (ص) . ثم ذكر ان حرمة الغناء من جهة المحرمات الخارجية . أقول قد تظافرت الأحاديث من طرقهم في حول الغناء إثباتاً ونفياً . راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٢١ — ٢٣٠ .
 (٣) ج ٢ ص ٣٤٠ .

ضرورة دينية) .

وفي متاجر الرياض : (بل عليه إجماع العلماء ، كما حكاه بعض الأجلاء ، وهو الحجة)
وغير ذلك من كلمات الأصحاب المشتملة على دعوى الاجماع والضرورة على حرمة الغناء .
ويدل على حرمة وجوه ، الوجه الأول : قيام الاجماع عليها محصلا ومنقولا .
وفيه أن دعوى الاجماع على الحرمة في الجملة وإن لم تكن جزافية ، بل في كلمات غير
واحد من الأعلام دعوى الضرورة عليها ، إلا أنه ليس إجماعا تعبديا ، فإن من المحتمل
القريب استناد المجمعين الى الآيات والروايات الدالة على حرمة الغناء .

الوجه الثاني : جملة من الآيات الكريمة ولو بضميمة الروايات ، منها قوله تعالى (١) :
(واجتنبوا قول الزور) ومنه الغناء ، للروايات (٢) الواردة في تطبيقه عليه ، ولا فرق في
هذه النتيجة بين كون الغناء نفسه من مقولة الكلام ، أو هو كيفية مسموعة تقوم به ،
لاتحادها في الخارج على كل حال ، فلا وجه للخدشة في الروايات الواردة في تفسير الآية :
بأن مقتضاها أن الغناء من مقولة الكلام ، منع أنه كيفية تقوم به .

ومنها قوله تعالى (٣) : (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله)
فقد ذكرت عدة من الروايات (٤) أن الغناء من مصاديق لهو الحديث الذي حرمة الآية

(١) سورة الحج آية : ٣١ .

(٢) في ج ٢ كآ باب الغناء ص ٢٠٠ . وج ١٠ الوافي باب ٣٤ الغناء ص ٣٣ . وج
٢ مل باب ١٢٧ تحريم الغناء مما يكتسب به ص ٥٦٥ عن أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله
عن قول الله (واجتنبوا قول الزور) ، قال : هو الغناء . ضعيفة لمسل .

وفي الباب المزبور من مل في رواية زيد الشحام عن أبي عبد الله «ع» قال : قول الزور
الغناء . ضعيف لدرست بن منصور . وعن ابن أبي عمير مثله مرسلا .

وعن عيون الأخبار قول الزور الغناء . ضعيف لمظفر العلوي . وعن تفسير علي بن
إبراهيم مثله . حسنة لإبراهيم بن هاشم .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٨ عن الصدوق مثله مرسلا .

(٣) سورة لقمان آية : ٥ .

(٤) في المصادر المتقدمة من كآ والوافي ومل عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر «ع» قال
الغناء مما وعد الله عليه النار وتلا هذه الآية . حسنة لإبراهيم وعلي بن إسماعيل

وعن مهران بن محمد عن أبي عبد الله «ع» قال : سمعته يقول : الغناء مما قال الله : ومن
الناس الآية . مجهولة لمهران . —

الكريمة ، بل نسبة الطبرسي (١) الى أكثر المفسرين ، ولفظ الاشتراء في الآية يجري على ضرب من المجاز ، أو على بعض التعاريف التي يذكرها فريق من اللغويين ، وقد تقدم ذلك فيما سبق (٢) ، فلا ضير في أن يتعلق بلمو الحديث وبالغناء كما ذكرته الروايات وإن لم يكونا من الأعيان .

ومنها قوله تعالى (٣) : (والذين هم عن اللغو معرضون) بضميمة ما في تفسير القمي (٤) من تطبيق الآية على الغناء .

ومنها قوله تعالى (٥) : (والذين لا يشهدون الزور) فإنه قد ورد في بعض الأحاديث (٦) تفسير الزور في الآية بالغناء ، ويؤيده ما تقدم من الروايات في قوله تعالى : (واجتنبوا قول الزور) . والروايات المذكورة في تفسير الآيات المزبورة وإن كان أكثرها ضعيف السند إلا أن في المختار منها غنى وكفاية .

وقد أورد في المستند على دلالة الآيات على حرمة الغناء بأن الروايات الواردة في تفسيرها بالغناء معارضة بما ورد في تفسيرها بغيره .

وفيه أن الأحاديث المذكورة في تفسير القرآن كلها مسوقة لتفكيح الصغرى وبيان المصداق ، فلا تدل على الانحصار بوجه حتى تقع المعارضة بينها ، وقد أشرنا الى هذا

— وعن الوشا قال : سمعت أبا الحسن «ع» يقول : سئل أبو عبد الله «ع» عن الغناء ؟ فقال : هو قول الله : ومن الناس الآية . ضعيفة لسهل .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٣ عن ابن مسعود قال : ومن الناس من يشتري الآية ، قال : هو والله الغناء .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٧ أخرج جملة من الروايات في تطبيق الآية على الغناء ، ولكنها ضعيفة السند .

- (١) ج ٤ مجمع البيان ط صيدا ص ٣١٢ .
- (٢) ص ١٩٣ .
- (٣) سورة المؤمنين آية : ٣ .
- (٤) ص ٤٤٤ والذين هم عن اللغو معرضون ، عن الغناء والملاهي .
- (٥) سورة الفرقان آية : ٧٢ .

(٦) في المواضع المتقدمة من كتاب الوافي وثل عن أبي الصباح عن أبي عبد الله «ع» في قول الله تعالى : والذين لا يشهدون الزور ، قال : الغناء . صحيحة .

وفي رواية أخرى عنه مثلها ، ولكنها حسنة لإبراهيم .
وفي تفسير القمي ص ٤٦٨ طبق الآية على الغناء .

خرمة الغناء

٣٠٧

فما سبق مراراً ، وتكلمنا عليه في البحث عن مقدمات التفسير مفصلاً .
 الثالث : الروايات (١) الدالة على حرمة الغناء ، وحرمة تعليمه وتعلمه ، وحرمة التكسب به واستماعه . وأنه يثبت النفاق في القلب كما يثبت المساء الخصرة . وأنه يورث الفقر والقساوة وينزع الحياء . وأنه رقية الزناء ، ويرفع البركة ، وينزل البلاء ، كما نزل البلاء على المغنين من بني اسرائيل . وأنه مما وعد الله عليه النار وبئس المصير . وأنه غش النفاق وأن الغناء مجلس لا ينظر الله الى أهله . وأن استماع الغناء نفاق وتعلمه كفر . وأن صاحب الغناء يحشر من قبره أعمى وأخرس وأبكم . وأن من ضرب في بيته شيئاً من الملامي أربعين يوماً فقد بآه بغضب من الله فإن مات في أربعين مات فاجراً فاسقاً مأواه النار وبئس المصير . وأن من أصغى الى ناطق يؤدي عن الشيطان فقد عبد الشيطان . وأن الغناء أخت ما خلق الله وشر ما خلق الله وأنه يورث الفقر والنفاق . وأن من استمع الى الغناء يذاب في اذنه الا فك .

وغير ذلك من المضامين المدهشة التي اشتملت عليها الأخبار المتواترة ، والروايات الواردة في حرمة الغناء وإن كان أكثرها ضعيف السند ، ولكن في المعبر منها غنى وكفاية . والعجب من المحقق الأردبيلي ، حيث قال في محكي شرح الارشاد : ما رأيت رواية صحيحة صريحة في التحريم . وهو أعرف بمقاله .

رأي المحدث القاساني في حرمة الغناء

والجواب عنه

قال في الواقي (٢) ما خاصله : الذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة في الغناء هو اختصاص حرمة ، وحرمة التكسب به ، وحرمة تعليمه وتعلمه واستماعه بما كان متعارفاً من بني امية وبني العباس ، من دخول الرجال على النساء ، وتكلمن بالباطيل ، ولعبن بالملاهي على أقسامها ، وأما غير ذلك فلا محذور فيه ، وعليه فلا بأس بسماع الغناء بما يتضمن ذكر الجنة

(١) راجع ج ٢ كما آخر أبواب الاشربة باب الغناء ص ٢٠٠ . وج ١٠ الواقي باب ٣٤ ما جاء في الغناء ص ٣٣ . وج ٢ ثل ١٢٧ تحريم الغناء ، وباب ١٢٨ تحريم استعمال الملاهي ، وباب ١٢٩ تحريم سماع الغناء مما يكتسب به ص ٥٦٥ و ص ٥٦٦ . وج ٢ المستدرك ص ٤٥٧ و ص ٤٥٨ . وج ١٦ البحار .

(٢) ج ١٠ ص ٣٣ .

والنار ، والتشويق الى دار القرار ، والترغيب الى الله ، والى عبادته وطاعته .
ثم حمل على هذا كلام الشيخ في الاستبصار . وقد استشهد على رأيه هذا بوجوه :
الأول : مرسله الفقيه (سأل رجل علي بن الحسين «ع» عن شراء جارية لها صوت ؟
فقال : ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة) .

الثاني : رواية أبي بصير (قال : قال ابو عبد الله «ع» : أجر المغنية التي تزف العرائس
ليس به بأس وليست بالتي يدخل عليها الرجال) .

الثالث : الروايات (١) المشتملة على مدح الصوت الحسن . وعلى استحباب قراءة القرآن
به وبألحان العرب ، وأن لكل شيء حلية وحلية القرآن الصوت الحسن . وأن الامام علي
ابن الحسين «ع» كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن . فان الاستفادة من جميعها جواز الغناء
في نفسه ، بل استحبابه في خصوص القرآن ، وأن حرمة إنما تكون للامور الخارجية
التي قد تقارنه في الوجود .

أقول : يرد عليه امور ، الأول : أن الظاهر من الروايات المتظافرة ، بل المتواترة
(من حيث المعنى) الناهية عن الغناء ، وعن جميع ما يتعلق به هو تحريمه بنفسه مع قطع النظر عن
اقتراحه بسائر العناوين المحرمة ، وقد عرفت جملة منها في الهامش ، وعرفت مصادرها ، فراجع .
الثاني : أنه اذا كان تحريم الغناء إنما هو للعوارض المحرمة كان الاهتمام بالمنع عنه في
هذه الروايات لغواً محضاً ، لورود النهي عن سائر المحرمات بأنفسها .

الثالث : ان ما استشهد به على مقصده لا يفي بمراده ، أما مرسله الفقيه فمضافاً الى ضعف
السند فيها أنها اجنبية عن الغناء نفياً وإثباتاً ، كما تقدم في بيع الجارية المغنية (٢) .
وأما رواية أبي بصير فأنها وإن كانت صحيحة إلا أنها لا دلالة فيها على مقصد المحدث
المذكور ، فان غاية ما استفاد منها ومن رواية اخرى لأبي بصير (٣) انه لا بأس بأجر المغنية
التي تدعى الى العرائس ، ولا يدخل عليها الرجال ، أما الغناء في غير زف العرائس فلا تعرض
في الروايتين لحكمه .

وأما الروايات الواردة في قراءة القرآن بصوت حسن فلا صلة لها بالمقام ، إذ لا ملازمة
بين حسن الصوت وبين الغناء ، بل بينهما عموم من وجه ، فيقع التعارض في مورد الاجتماع ،
وتحمل الطائفة المجوزة على التقية ، لما عرفت من ذهاب العامة الى جواز الغناء في نفسه .
على ان هذه الروايات ضعيفة السند ، وستأتى الاشارة الى ذلك .

(١) سنشير الى مصادرها في البحث عن مستثنيات الغناء .

(٢) ص ١٦٩ . (٣) قد تعرضنا لهاتين الروايتين في ص ١٧٠ .

ويضاف الى ذلك كله ان مذهب اليه المحدث المذكور مخالف للاجماع بل الضرورة من مذهب الشيعة وقد عرفت ذلك في أول المسألة .

ثم إن هذا القول نسب الى صاحب الكفاية ، ولكنه بعيد ، فان المتأخرين عنه نسبوا اليه استثناء الغناء في القرآن ، ومن الواضح ان ذلك فرع الالتزام بحرمة الغناء .

وقد يستدل على مذهب اليه القاساني برواية قرب الاسناد (١) : (عن علي بن جعفر عن اخيه قال : سألت عن الغناء هل يصلح في الفطر والاضحى والفرح ؟ قال : لا بأس به مالم يعص به) وهي وإن كانت مجهولة لعبد الله بن الحسن ، ولكن رواها علي بن جعفر في كتابه ، إلا انه قال : مالم يضر به ، وعليه فهي صحيحة . فتدل على جواز الغناء في نفسه وحرمة اذا اقترن بالمعاصي الخارجية .

وفيه ان الظاهر من قوله «ع» : مالم يضر به ، ان الصوت بنفسه صوت مزمري ، ولحن رقصي ، كألحان اهل الفسوق ، ويعبر عنها في الفارسية بكلمة (پسته و سرود و دويت و آواز و خواندن) لأنه صوت يكون في المزمارة ، وإلا لقال مالم يكن في المزمارة أو بالنفخ في المزمارة ، وعليه فتدل الرواية على تحقق الغناء بالصوت المزمري ، واللحن الرقصي لامطلقا ، وسيأتي ، وعلى هذا يحمل قوله «ع» : مالم يعص به ، في رواية قرب الاسناد على تقدير صدورهما من المعصوم .

واما إطلاق الغناء على غير هذا القسم في هاتين الروايتين في قول السائل : (سألت عن الغناء) ، وتقرير الامام «ع» صحة الاطلاق بالجواب عن حكمة بقوله : (لا بأس به) ، فهو كإطلاق نوع اهل اللغة لفظ الغناء على المعنى الاعم .

تحقيق موضوع الغناء

قوله : (وإن اختلف فيه عبارات الفقهاء واللغويين) . أقول : عرفوا الغناء بتعاريف مختلفة (٢) إلا انها ليست تعاريف حقيقية ، لعدم الاطراد والانعكاس ، بل هي بين إفراط

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٢٣ تحريم كسب المغنية مما يكتسب به ص ٥٤١ .

(٢) في لسان العرب مادة غنا : كل من رفع صوته وولاه فصوله عند العرب غناء « وقال بعد ثلاث صفحات » : الغناء من الصوت ما طرب به .

وفي مجمع البحرين : الغناء ككساء الصنوت المشتمل على التزجيع المطرب ، او ما يسمى في العرف غناء وإن لم يطرب ، سواء كان في شعر او قرآن او غيرها .

وتفريط، فقد عرفه في المصباح بأنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب ، وعلى قوله هذا يخرج أكثر افراد الغناء مما لم يحتوي على القيدين المذكورين ، فان من أظهر أفراده الألحان التي يستعملها أهل الفسوق ، وهي لا توجب الطرب إلا أحياناً ، ولذا التجأ الطريحي في الجمع وبعض آخر في غيره الى توسعة التعريف المذكور بقولهم (أو ما يسمى في العرف غناء) نعم قد يحصل الطرب لحسن الصوت وإن لم يشتمل على ترجيع .

وعرفه آخرون بأنه مجرد مد الصوت ، أو رفعه ، مع الترجيع أو بدونه ، وبأنه تحسين الصوت فقط ، أو ترجيعه كذلك ، ويلزم من هذه التعاريف أن يدخل في الغناء ما ليس من أفرادها قطعاً ، كرفع الصوت لنداء أحد من البعيد ، ورفع الصوت أو تحسينه لقراءة القرآن والمرثي والمدائح والخطب ، بل التكلم العنيف ، مع أن الشارع قد ندب الى قراءة القرآن بصوت حسن ، وبألحان العرب .

بل في بعضها (كان علي بن الحسين «ع» أحسن الناس صوتاً بالقرآن) وفي بعضها : إنه (كان يقرء القرآن قريباً من به المار فصعق من حسن صوته) وفي بعضها : (ورجع بالقرآن صوتك فان الله تعالى يحب الصوت الحسن يرجع به ترجيعاً) وستأتي الإشارة الى هذه الروايات ، فان جميع هذه الأفراد مما يصدق عليه الغناء على التفاسير المذكورة ، وهي ليست منه قطعاً .

وأيضاً ثبت في الشريعة المقدسة استحباب رفع الصوت بالأذان ، ولم يتوهم أحد أنه غناء

— وفي المنجد : الغناء من الصوت ما طرب به . وعن الصحاح : الغناء من السماع .

وعن المصباح إنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب .

وعن الشافعي : إنه تحسين الصوت وترقيقه . وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢ : إنه ترديد الصوت بالألحان .

وفي ص ٤٤ عن الحنابلة : إنه تحسين الصوت والترنم .

وفي ج ٢ المستند ص ٣٤٠ اشار الى جميع ما قيل في معنى الغناء ، وقال : إن كلمات العلماء من اللغويين والادباء والفقهاء مختلفة في تفسير الغناء ، فسره بعضهم بالصوت المطرب وآخر بالصوت المشتمل على الترجيع ، و ٣ بالصوت المشتمل على الترجيع والاطراب معاً و ٤ بالترجيع ، و ٥ بالتطريب ، و ٦ بالترجيع مع التطريب ، و ٧ برفع الصوت مع الترجيع و ٨ بمد الصوت ، و ٩ بمد مع أحد الوصفين أو كليهما ، و ١٠ بتحسين الصوت ، و ١١ بمد الصوت ومولاته ، و ١٢ وهو الغزالي بالصوت الموزون المفهم المحرك للقلب .

وقد ورد (١) أنه (ما بحث الله نبياً إلا حسن الصوت) ومن الواضح جداً أن حسن الصوت لا يعلم إلا بالمد والرفع والترجييع .

وقد دلت السيرة القطعية المتصلة الى زمان المعصوم (ع) على جواز رفع الصوت بقراءة المرائي ، بل ورد الحث على قراءة الرثا للأئمة وأولادهم ، ودلت الروايات على مدح بعض الرائيين كدعبل وغيره ، فلو كان مجرد رفع الصوت غناء لما جاز ذلك كله . وتوهم خروج جميع المذكورات بالتخصيص تكلف في تكلف .

والتحقيق أن المستفاد من مجموع الروايات بعد ضم بعضها الى بعض هو ما ذكره المصنف . من حيث الكبرى . وتوضيح ذلك : أن الغناء المحرم عبارة عن الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو والباطل والاضلال عن الحق سواء تحقق في كلام باطل أم في كلام حق ، وسماه في الصحاح بالسباح ، ويعبر عنه في لفظة الفرس بكلمة : (دويت وسرود وبسته وآوازه خواندن) .

ويصدق عليه في العرف أنه قول زور وصوت لهوي . فإن اللهو المحرم قد يكون بآلة اللهو من غير صوت كضرب الأوتار . وقد يكون بالصوت المجرد ، وقد يكون بالصوت في آلة اللهو كالنفخ في المزمار والقصب ، وقد يكون بالحركات المجردة كالرقص ، وقد يكون بغيرها من موجبات اللهو .

وعلى هذا فكل صوت كان صوتاً لهوياً ومعدوداً في الخارج من ألحان أهل الفسوق والمعاصي فهو غناء محرم ، ومن أظهر مصاديقه الأغاني الشائعة بين الناس في الراديوات ونحوها ، وما لم يدخل في المعيار المذكور فلا دليل على كونه غناء فضلاً عن حرمة وإن صدق عليه بعض التعاريف المتقدمة .

ثم إن الضابطة المذكورة إنما تتحقق بأحد أمرين على سبيل مانعة الخلو ، الأول : أن تكون الأصوات المتصفة بصفة الغناء مقترنة بكلام لا يعد عند العقلاء إلا باطلاً ، لعدم اشتغاله على المعاني الصحيحة ، بحيث يكون لكل واحد من اللحن وبطلان المادة مدخل في تحقق معنى السماع والغناء .

ومثاله الألقاظ المصبوغة على هيئة خاصة المشتملة على الأوزان والسجع والقافية ، والمعاني المهيجة للشهوة الباطلة والعشق الحيواني من دون أن تشتمل على غرض عقلائي ، بل قد لا تكون كلماتها متناسبة ، كما تداول ذلك كثيراً بين شبان العصر وشاباته ، وقد يقترب

(١) راجع كما بهامش ج ٢ سرآة العقول ص ٥٣٢ . وج ٥ الوافي ص ٢٦٧ . رسالة وضعيفة لسهل ، وموسى بن عمر الصيقل .

بالتصفيق ، وضرب الأوتار ، وشرب الخمر ، وهتك الناس ، وغيرها من الامور المحرمة .
وعليه فلو وجد اللحن المذكور في كلام له معنى صحيح عند العقلاء لما كان غناء .
ومثاله قراءة القرآن والأدعية والخطب والأشعار المشتملة على الحكم والمواعظ ، ومدائح
الأنبياء والاولياء وأعظم الدين ومصائبهم وراثتهم .
نعم قد يتوهم صدق الغناء على رفع الصوت وترجييعه بالامور المذكورة لجملة من التعاريف
المتقدمة ، فيكون مشمولاً لاطلاقات حرمة الغناء .

ولكنك قد عرفت : أنها تعاريف لفظية ، وإنما سيقى لمجرد شرح الاسم فقط وإن كان
بلفظ أعم ، فلا تكون مطردة ، ولا منعكسة . وعليه فلا وجه لما ذكره بعضهم من عد
المراثي من المستثنيات من حرمة الغناء ، فإنها خارجة عنه موضوعاً كما عرفت . وإذا ثبت
كونها غناء فلا دليل على الاستثناء الذي يدعيه هؤلاء القائلون ، وسيأتى بيانه انشاء الله .
الثاني : أن يكون الصوت بنفسه مصداقاً للغناء وقول الزور واللغو المحرم ، كألحان
أهل الفسوق والكبائر التي لا تصلح إلا للرقص والطرب ، سواء تحققت بكلمات باطلة أم
تحققت بكلمات مشتملة على المعاني الراقية ، كالقرآن ونهج البلاغة والأدعية . نعم وهي في
هذه الامور المعظمة وما أشبهها أبغض ، لكونها هتكا للدين ، بل قد ينجر الى الكفر
والزندقة ، ومن هنا نهى في بعض الاحاديث (١) عن قراءة القرآن بألحان أهل الفسوق
والكبائر ، أو بألحان أهل الكتابين . كما في بعض الاحاديث (٢) . ويريدون بأهل الكتابين
اليهود والنصارى .

ومن هذا القبيل ما ذكر في غناء جوارى الانصار (٣) : (جئناكم جئناكم حيونا حيونا

(١) كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٥٣٢ . وج ٥ الوافي ص ٢٦٧ : وج ١
مل باب ٢٤ تحريم الغناء في القرآن ص ٣٧٣ : عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله «ع»
قال : قال رسول الله (ص) : اقرأوا القرآن بألحان العرب وأصواتها وإياكم ولحن أهل
الفسق وأهل الكبائر فإنه سيجيء بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح
والرهبانية . ضعيفة لا يراهم الا حمر .

(٢) راجع ج ١ المستدرک ص ٢٩٥ .

(٣) في ج ٢ ص ٢٠٠ . وج ١٠ الوافي ص ٣٤ . وج ٢ مل باب ١٢٧ تحريم
الغناء مما يستسب به ص ٥٦٥ : عن عبد الله بن علي قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الغناء
وقلت : إنهم يزعمون أن رسول الله (ص) رخص في أن يقال جئناكم الى أن قال «ع» :
كذبوا ، الحديث . مجهول لعبد الله بن علي . —

مستثنيات حرمة الغناء - منها رثاء الحسين عليه السلام ٣١٣

نحيبكم) ، ومنه أيضاً الرجز (١) الذي يشبه ماجاء في غناء جوارى الانصار ، فان انبكم العادي بذلك ليس من المحرمات في الشريعة المقدسة ، بل هو مطلوب ، لكونه مهذاباً للحيثية والاكرام ، وإنما يكون حراماً اذا تكيف في الخارج بكيفية لهوية ، وظهر في صورة السماع والغناء .

وعلى الجملة لا ريب أن للصوت تأثيراً في النفوس ، فان كان إيجاده للحزن والبكاء وذكر الجنة والنار بقراءة القرآن ونحوه لم يكن غناء ليحكم بحرمته ، بل يكون القاري مأجوراً عند الله ، وإن كان ذلك للرقص والتلهي كان غناء وسماً ، ومشمولاً للروايات المتواترة الدالة على حرمة الغناء والله العالم .

مستثنيات حرمة الغناء

منها رثاء الحسين عليه السلام

منها رثاء الحسين وسائر المعصومين «ع» ، قال المحقق الأردبيلي (ره) في محكي شرح الارشاد : (وقد استثنى مرأى الحسين «ع» أيضاً ، ودليله أيضاً غير واضح) ثم قرب الجواز ، لعدم الدليل على حرمة الغناء مطلقاً ، ثم قال : (ويؤيده أن البكاء والتفجع عليه عليه السلام مطلوب ومرغوب ، وفيه ثواب عظيم ، والغناء معين على ذلك ، وأنه متعارف دائماً في بلاد المسلمين في زمن المشايخ الى زماننا هذا من غير نكير ، وهو يدل على الجواز غالباً) . ثم أيد رأيه هذا بما دل على جواز النياحة في الشريعة المقدسة ، وبأن التحريم إنما هو للطرب ، وليس في المراثي طرب ، بل ليس فيها إلا الحزن . واستدل بعض متأخر المتأخرين على ذلك بعمومات أدلة البكاء والرثاء .

أقول : قد عرفت آنفاً أن المراثي خارجة عن الغناء موضوعاً ، فلا وجه لذكرها من مستثنيات حرمة الغناء ، ولو سلمنا إطلاق الغناء عليها لشملتها إطلاقات حرمة الغناء المتقدمة ولا دليل على الاستثناء ، ووجود السيرة على الرثاء وإقامة التعزية على المعصومين «ع»

— والآنكار في هذه الرواية إشارة الى ما في ج ٢ مصابيح السنة للبغوي باب إعلان النكاح والخطبة عن عائشة إن جارية من الانصار زوجت فقال النبي (ص) : ألا أرسلتم معها من يقول : (أتيناكم أتيناكم خيائنا وحيائكم) .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٤ : أتيناكم أتيناكم - خيونا نحيبكم - ولولا الحبة السمراء - لم نخلل بواديكم .

في بلاد المسلمين وإن كان مسلماً ، ولكم لا تدل على جواز الفناء فيها الذي ثبت تحريمه بالآيات والروايات .

وأما ما دل على ثواب البكاء على الحسين (ع) ، أو ما دل على جواز النوح على الميت ، فلا يعارض بما دل على حرمة الفناء ، وسيأتي .

وأما ما ذكره الأردبيلي من أنه معين على البكاء فهو ممنوع ، فإن الفناء على ما حققنا من مفهومه لا يجتمع مع البكاء والتفجع . وأما ما ذكره من أن التحريم إنما هو للطرب ، وليس في المراثي طرب فهو يدل على خروج الفناء عن المراثي موضوعاً ، لاحقاً .

جواز الحداء لسوق الابل

ومنها الحداء لسوق الابل ، وقد اشتهر فيه استثناء الفناء ، ولكنه ممنوع ، لعدم الدليل عليه ، نعم ذكر في جملة من النبويات المنقولة من طرق العامة (١) جواز ذلك . ولكنها ضعيفة السند ، وغير منجبة بشيء . ولو سلمنا انجبارها فلا دلالة فيها على كون الحداء الذي جوزه النبي (ص) غناء ، فإن القضية التي ذكرت فيها لم يعلم وقوعها بأي كيفية ، نعم الظاهر خروجه من مفهوم الفناء موضوعاً ، وقد مال اليه صاحب الجواهر ، قال : (بل ربما ادعى أن الحداء قسم للفناء بشهادة العرف ، وحينئذ يكون خارجاً عن الموضوع ، لا عن الحكم ، فلا بأس به) .

جواز الغناء في زف العرائس

ومنها غناء المغنية في زف العرائس ، وقد استثناء جمع كثير من أعظم الأصحاب ، وهو كذلك ، للروايات الدالة على الجواز ، كصحيحة أبي بصير (قال : قال أبو عبد الله (ع) أجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس ، وليست بالتي يدخل عليها الرجال) . وغيرها من الروايات المتقدمة في البحث عن بيع الجارية المغنية (٢) .

ثم إن هذا فيما لم يطرأ عليه عنوان آخر محرم ، وإلا كان حراماً ، كالتكلم بالباطيل والكذب وضرب الاوتار ودخول الرجال عليهم وغيرها من الامور المحرمة ، وقد صرح

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٢٧ و ص ٢٢٨ .

(٢) ص ١٦٩ و ص ١٧٠ .

بذلك المحقق الأردبيلي في محكي شرح الازشاد .
 لا يقال : إن الظاهر من قوله «ع» : (وليست بالتي يدخل عليها الرجال) أن الغناء إنما يكون حراماً للمحرمات الخارجية ، كما ذهب إليه المحدث القاساني (ره) . ولذا جوزه الامام «ع» في زفاف العرائس مع عدم اقتراحه بها .
 فانه يقال : الظاهر من هذه الرواية ، ومن قوله «ع» في رواية اخرى : (لا بأس بمن تدعى الى العرائس أن الغناء على قسمين ، أحدهما : ما يختلط فيه الرجال والنساء . والثاني : ما يختص بالنساء . أما الاول فهو حرام مطلقاً . وأما الثاني فهو أيضاً حرام إلا في زف العرائس .

الغناء في قراءة القرآن

ومنها الغناء في قراءة القرآن ، وقد اشتهر بين المتأخرين نسبة استثناء الغناء في قراءة القرآن الى صاحب الكفاية ، قال في تجارة الكفاية : (إن غير واحد من الاخبار (١) يدل على جواز الغناء في القرآن ، بل استحبابه ، بناء على دلالة الروايات على استحباب حسن الصوت والتحزين والتزجيج به ، والظاهر أن شيئاً منها لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام أهل اللغة وغيرهم ، على ما فصلنا في بعض رسائلنا) .
 وفيه أن مفاد هذه الروايات خارج عن الغناء موضوعاً كما عرفت ، فلا دلالة في شيء منها على جواز الغناء في القرآن ، بل بعضها صريح في النهي عن قراءة القرآن بألحان أهل الفسوق والكبائر الذين يرجعون القرآن ترجيع الغناء ، وقد ذكرنا هذه الرواية في البحث عن موضوع الغناء .

وعلى الجملة إن قراءة القرآن بالمصوت الحسن وإن كان مطلوباً للشارع ، ولكنها محدودة

(١) في كتابها مش ج ٢ ص ٥٣٢ . وج ٥ الوافي ص ٢٦٦ . وج ١ مل باب ٢٤ تحريم الغناء في القرآن من أبواب قراءة القرآن ص ٣٧٣ عن أبي بصير قال : قلت لأبي جعفر «ع» اذا قرأت القرآن فرفعت به صوتي جائني الشيطان فقال : إنما تراني بهذا أهلك والناس ؟ قال : يا أبا عبد اقرأ . قراءة ما بين القرائتين تسمع أهلك ورجع بالقرآن صوتك فإن الله عز وجل يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعاً . ضعيفة لأبي حمزة .
 الى غير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة في المصادر المزبورة . وفي ج ١ المستدرک ص ٢٩٥ ولكن كلها ضعيفة السند . نعم كثرتها توجب الاطمینان بمدور بعضها عن المعصوم .

بها اذا لم تنجر الى الغناء ، وإلا كانت محرمة . نعم لاشبهة في صدق الغناء عليه على تعاريف بعض أهل اللغة ، ولكنك قد عرفت : أنها ليست بجامعة ، ولا مانعة .

ولقد أجاد صاحب الكفاية في الوجه الأول من الوجهين الذين جمع بهما بين الأخبار ، فان : (أحدهما : تخصيص تلك الاخبار الواردة المانعة بما عدا القرآن ، وحمل ما يدل على ذم التغني بالقرآن على قراءة تكون على سبيل اللهم كما يصنعه الفساق) . ثم أيده برواية عبد الله بن سنان الناهية عن قراءة القرآن بألحان أهل الفسوق .

وقد يقال : يجوز الغناء في القرآن ، بدعوى أن أخبار الغناء معارضة بالأخبار الكثيرة المتواترة الدالة على فضل قراءة القرآن والادعية والاذكار بالعموم من وجه ، وبعد التسايط في مورد الاجتماع يرجع الى أصالة الإباحة ، وقد ذكر المصنف هذا الوجه في خلال كلام صاحب الكفاية ، ولكن ليس في تجارة الكفاية من ذلك عين ولا أثر ، ولما نسبته اليه المصنف من جملة من العبارات ، ولا تأييد مذهبه برواية علي بن جعفر .

وقد أشكل عليه المصنف بما حاصله : أن أدلة الاحكام غير الازامية لانقاوم أدلة الاحكام الازامية . والوجه في ذلك أن الفعل إنما يتصف بالحكم غير الازامي اذا خلا في طبعه عما يقتضي الوجوب أو الحرمة .

ومثاله أن إجابة دعوة المؤمن - وقضاء حاجته وإدخال السرور في قلبه وكشف كربته - من الامور المستحبة في نفسها ، ولكن اذا استلزم امتثالها ترك واجب كالصوم والصلاة ، أو إيجاد حرام كالزنا واللواط - تخرج عن الاستحباب ، وتكون محرمة .

وفيه أن ما ذكره لا يرتبط بكلام المستدل ، وتحقيق ذلك أن ملاحظة اجتماع الاحكام الازامية مع الاحكام غير الازامية يتصور على وجوه :

الاول : أن تقع المزاوجة بين الطائفتين في مرحلة الامتثال من دون أن ترتبط إحداها بالآخرى في مقام الجعل والائشاء ، كالمزاوجة الواقعة بين الاتيان بالواجب وبين الاتيان بالامور المستحبة ، فانه لاشبهة حينئذ في تقديم أدلة الاحكام الازامية على غيرها وكونها معجزة عنه ، كما ذكره المصنف .

الثاني : أن يكون الموضوع فيها واحداً من دون أن يكون بينهما تماس في مرحلتَي الثبوت والائبات ، ولا يقع بينهما تراحم وتعارض أصلاً . كما اذا حكم الشارع بجواز شيء في نفسه وطبعه ، وبحرمة بلحاظ ما يطرأ عليه من العناوين الثانوية .

ومثال ذلك إباحة الشارع أكل لحم الضأن مثلاً في حد نفسه ، وحكمه بحرمته اذا كان الحيوان جللاً أو موطوءاً ، فانه لاتنافي بين الحكمين ثبوتاً وإبباتاً ، إذ لا إطلاق لدليل

الحكم غير الازامي حتى بالنسبة الى العناوين الثانوية لتقع المعارضة بينهما .
الثالث : أن يتحد موضوع الحكمين أيضاً ، ولكن يقيد الحكم غير الازامي بعدم
المخالفة للحكم الازامي .

مثاله أن قضاء حاجة المؤمن وإجابة دعوته وإدخال السرور في قلبه وتفرج غمه من
الامور المرغوبة في الشريعة المقدسة . إلا أنها مقيدة بعدم ترك الواجب ، وفعل الحرام ،
لما ورد (١) من أنه لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق . فتقديم دليل الوجوب أو الحرمة
في هذه الصورة على أدلة الامور المذكورة وإن كان مسلماً إلا أنه لدليل خارجي ، لا لما
ذكره المصنف . فهذه الصور الثلاثة كلها غريبة عن كلام المستدل .

نعم لو صحت رواية عبد الله بن سنان المتقدمة — التي دلت على استحباب قراءة القرآن
بالحان العرب ، وحرمة قراءته بالحان أهل الفسوق والكبائر — لوجب تقييد مادل على
استحباب قراءة القرآن بصوت حسن بغير الغناء . ولكن الرواية ضعيفة السند .
الرابع : أن يكون الحكم متحداً في مقام الثبوت . ولكن الادلة متعارضة في إثبات
كونه إلزامياً أو غير إلزامي .

الخامس : ان يكون الحكم الازامي وغير الازامي في مرحلة جعلها مطلقين . بحيث
لا يرتبط احدهما بالآخر ، ولكنها قد يتصادقان على مورد في الخارج ، ويتعارضان بالعموم
من وجه ، لا ينتحو التباين ، وفي هاتين الصورتين لا وجه لدعوى أن أدلة الأحكام غير
الالزامية لا تقاوم أدلة الاحكام الالزامية ، بل لابد من ملاحظة المرجحات في تقديم احدهما
على الاخرى ، وقد حقق ذلك في محله .

وما ذكره المستدل إنما هو من قبيل الصورة الرابعة ، وعليه فلا وجه للحكم بالتسايط،
والرجوع الى أصالة الاباحة ، بل يقدم مادل على حرمة الغناء ، لكونه مخالفاً للعامة ،
ويترك مادل على الجواز لموافقة لهم . ونتيجة ذلك أنه لا دليل على اشتثناء الغناء في
القرآن والادعية والاذكار .

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١١ تحريم إسقاط الخالق في مرضاة المخلوق حتى الوالدين
وجوب العكس من ابواب الامر بالمعروف ص ٤٩٣ . وج ٢ المستدرك باب ١٠ تحريم
إسقاط الخالق في مرضاة المخلوق ص ٣٦٤ .

تنبيه

هل يجوز تعلم الغناء وتعليمه أولاً؟ قد يكون ذلك بالتغني واستماعه. وقد يكون بالتوضيف والسؤال عن قواعده. أما الأول فلا شبهة في حرمة، فإن التغني والاستماع إليه كلاهما حرام. وأما الثاني فقد ذكر تحريمه في بعض الروايات (١) ولكنها ضعيفة السند. فقتضى الأصل هو الجواز، إلا أن بطراً عليه عنوان محرم.

حرمة الغيبة

قوله: (الرابعة عشرة الغيبة حرام بالأدلة الأربعة). أقول: لا إشكال في حرمة الغيبة في الجملة، للآية والروايات المتظافرة المتواترة من طرق الشيعة (٢) ومن طرق العامة (٣) وأكثر هذه الروايات وإن كان ضعيف السند، ولكن في الاعتبار منها غنى وكفاية. على أنها متواترة معنى. بل حرمتها من ضروريات الدين، ومما قام عليه إجماع المسلمين. وقد حكم العقل بحرمتها أيضاً، لكونها ظمناً للغتاب بالفتخ وهتكاله.

ويكفي في إثبات الحرمة قوله تعالى (٤): (ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه). فإنه تعالى بعد نهيهِ عن الغيبة صريحاً أراد بيان كونها من الكبائر الموقفة والجرائم المهلكة. فشبه الغتاب بالكمثر بآكل الميتة، إما لأنه يأكل

(١) في ج ٢ المستدرک باب ٨٠ تحريم سماع الغناء مما يكتسب به ص ٤٥٩ عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد (ع) إنه قال: لا يحل بيع الغناء ولا شرائه واستماعه نفاق وتعلمه كفر. مرسله.

(٢) راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤١ — ٣٥٠. وج ٣ الوافي باب الغيبة ص ١٦٣. وج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتيال المؤمن من العشرة ص ٢٣٧. وج ٢ المستدرک باب ١٣٢ تحريم اغتيال المؤمن من العشرة ص ١٠٥ — ١٠٧. وج ١٥ البحار العشرة ص ١٧٧.

(٣) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٥ — ٢٤٧. وج ٣ إحياء العلوم للغزالي ص ١٢٤.

(٤) سورة الحجرات آية: ١٢.

حرمة الغيبة

٣١٩

الجيف في الآخرة كما في بعض الروايات (١) أو لتشبيهه بالسباع والكلاب ، أو لكون حرمة الغيبة كحرمة أكل الميتة ، بل أعظم ، كما في رواية العسكري «ع» (٢) . وقد شبه عرض المؤمن باللحم ، فإنه ينتقص بالهتك ، كما ينتقص اللحم بالأكل . وشبه الاغتيا ببالأكل ، لحصول الالتذاذ بها ، ووصف المؤمن بأنه أخ ، فإن المؤمنين إخوة ، ومن طبيعة الاخوة أن يكون بينهم تحاب وتوادد .

وشبه المغتاب (بالفتح) بالميت ، لعدم حضوره في أكثر حالات الاغتيا ب . وصدر سبحانه وتعالى الجملة بالاستفهام الإنكاري إشعاراً للعامل بأن هذا العمل يقبح أن يصدر من أحد ، إذ كما لا يجب أحد أن يأكل لحم أخيه الميت ، لا شتموا طبعه عنه ، وشدة رأفته به . وكذلك لابد وأن يشمئز عقله عن الغيبة ، لكونها هتكاً لعرض أخيه المؤمن . وقد استدل على حرمة الغيبة بآيات أخر ، ولكن لادلالة في شيء منها على ذلك إلا بالقرائن الخارجية ، فلا يكون الاستدلال بها بالآيات ، بل بتلك الامور الخارجية .

منها قوله تعالى (٣) : (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول) . وفيه أولاً أنه ليس في الآية ما يدل على أن الغيبة من الجهر بالسوء إلا بالقرائن الخارجية . وثانياً : لا يستفاد منها التحريم ، فإن عدم المحبوبة أعم منه ومن الكراهة المصطلحة .

ومنها قوله تعالى (٤) : (ويل لكل همزة لمزة) . وفيه أن الهمزة والهمزة بمعنى كثير الطعن على غيره بغير حق ، سواء كان في الغياب أم في الحضور . وسواء كان باللسان أم بغيره ، وسيأتي أن الغيبة عبارة عن إظهار ماستره الله . وبين العنوانين عموم من وجه . ومنها قوله تعالى (٥) : (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم) . وفيه أن الآية تدل على أن حب شيوع الفاحشة من المحرمات . وقد أوعد الله

(١) في ج ٢ المستدرک ص ١٠٧ : عن القطب الراوندي عن النبي (ص) إنه نظر في النار ليلة الاسراء فإذا قوم يأكلون الجيف فقال : يا جبرئيل من هؤلاء ؟ قال : هؤلاء الذين يأكلون لحم الناس . رسالة .

(٢) في ج ٢ المستدرک ص ١٠٥ : عن الإمام أبي عبد العسكري «ع» في تفسيره : اعلّموا أن غيبكم لأخيك المؤمن من شيعة آل محمد «ع» أعظم في التحريم من الميتة قال الله : (ولا يغتب) الآية .

أقول : لم يثبت لنا اعتبار هذا التفسير .

(٣) سورة النساء آية : ١٤٧ . (٤) سورة المزنة آية : ١ .

(٥) سورة النور آية : ١٨ .

عليه النار ، والغيبية إخبار عن الفاحشة والعيب المستور ، وهما متبائنان . إلا أن يكون الإخبار عن العيوب المستورة بنفسه من الفواحش ، كما هو مقتضى الروايات الدالة على جريمة الغيبة .

بل في بعض الروايات (١) عن أبي عبد الله (ع) قال : من قال في مؤمن ما رآته عيناه وسمعه أذناه فهو من الذين قال الله عز وجل : إن الذين يحبون ، الآية . ويرد عليه أولاً : أنه خروج عن الاستدلال بالآية إلى الرواية . وثانياً : أنه أخص من المدعى ، فإن الآية لا يندرج فيها حينئذ إلا نشر الغيبة لمطلقاً ويضاف إلى ذلك أن الرواية ضعيفة السند .

الغيبية من الذنوب الكبيرة

قوله : (ثم ظاهر هذه الإخبار كون الغيبة من الكبائر) . أقول : وجه الظهور ما ذكره في مبحث الكبائر من رسالته في العدالة ، وأن عدد المعصية كبيرة يثبت بأمور : قل : (الثاني النص المعتبر على أنها مما أوجب الله عليها النار سواء أوعد في الكتاب ، أو أخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأنها مما يوجب النار ، لدلالة الصحاح المروية في الكافي وغيرها على أنها مما أوجب الله عليه النار) . ومن الواضح أن الغيبة كذلك .

وتوضيح المسألة على نحو الأجمال أنه اشتهر بين الفقهاء التفصيل بين الكبيرة والصغيرة جكماً وموضوعاً . واختلفت كلماتهم في تفسيرها على نحو لا يمكن الجمع بينها .

فقل : إن الكبيرة كل ذنب توعده الله عليه بالعذاب في كتابه العزيز ، بل ربما نسب هذا القول إلى المشهور . وقيل : إنها كل ذنب رتب الشارع المقدس عليه حداً ، أو صرح فيه بالوعيد . وقيل : إنها كل معصية تؤذن بقلة اعتناء فاعلها بالدين . وقيل : كلما علمت حرمة بذل ، قاطع فهو من الكبائر . وقيل : كلما توعده عليه توعداً شديداً في الكتاب أو السنة فهو من الكبائر . إلى غير ذلك من التفاسير . ثم قالوا : إن الكبائر تنافي العدالة دون الصغائر .

والتحقيق ما ذكرناه في مبحث العدالة من كتاب الصلاة من أن المعاصي كلها كبيرة (١) مرسله . ورواها الصدوق بطريق آخر . ولكنها مجعولة لمحمد بن حمران . ونوجد الرواية في كاهن ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٨ . وفي ج ٣ الوافي ص ١٦٣ وج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتيال المؤمن من العشرة ص ٢٣٧ .

الغيبة من الذنوب الكبيرة

٣٢١

وإن كان بعضها أكبر من بعضها الآخر ، كالشرك بالله العظيم ، فإنه من أعظم المعاصي وقتل النفوس المحترمة ، فإنه أعظم من بقية الذنوب . وهكذا ، وإنما أطلقت الكبيرة عليها بالتشكيك على اختلاف مراتبها شدة وضعفها . وعليه فلا وجه للنزاع في أن الغيبة من الكبائر أم من الصغائر .

وقد اختار هذا الرأي جمع من الأصحاب ، بل ظاهر ابن إدريس في كتاب الشهادة من السرائر دعوى الاجماع عليه ، فإنه بعدما نقل كلام الشيخ في البسوط الظاهر في أن الذنوب على قسمين : صغائر وكبائر قال : (وهذا القول لم يذهب اليه (ره) إلا في هذا الكتاب أعني المبسوط ، ولا ذهب اليه احدهم من الأصحاب ، لأنه لا صغائر عندنا في المعاصي إلا بالاضافة الى غيرها) .

ومن هنا يتضح أن الاخبار الواردة في عد الكبائر إنما هي مسوقة لبيان عظمها بين سائر الذنوب : لحصر المعاصي الكبيرة بالامور المذكورة ، وعليه يحمل قوله تعالى (١) : (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) .

ومع الاغضاء عما ذكرناه فلا ثمة للنزاع في الفرق بين الكبائر والصغائر ، فان الذنوب كلها تضر بالعدالة وتنافيها ، فان العدالة هي الاعتدال في الدين ، والاستقامة على طريقة سيد المرسلين ، وارتكاب أية معصية وإن كانت صغيرة يوجب الانحراف في الدين ، والخروج عن الصراط المستقيم ، لكون ذلك انتهاكاً للمولى وجرأة عليه ، كما أن الخروج عن الطرق التكوينية انحراف عنها .

ولو سلمنا أن الصغائر لا تنافي العدالة إلا ان الغيبة من الكبائر ، فان الكبيرة ليست لها حقيقة شرعية لنبحث فيها ، بل المراد بها هو معناها اللغوي ، وهو الذنب العظيم عند الشارع ويعرف عظمه تارة بالنص على كونه من الكبائر كالشرك والزنا وقتل النفس المحترمة وغيرها من الكبائر المنصوصة . واخرى بالتعود عليه في الكتاب أو السنة المعتبرة . وثالثة بترتيب آثار الكبيرة عليه . ورابعة بالقياس الى ما ثبت كونه من الكبائر الموبقة ، كقوله تعالى (٢) : (والفتنة أشد من القتل) . وقد ثبت في السنة المعتبرة التوعيد على الغيبة ، فتكون من الكبائر .

وتدل على ذلك ايضا الروايات الدالة على أن الخيانة من الكبائر ، وبديهي أن الغيبة من اعظم الخيانات . ويدل على كون الغيبة من الخيانة قول النبي ص (٣) في وضئته

(١) سورة النساء آية : ٣٥ (٢) سورة البقرة آية : ١٨٧ .

(٣) ضعيفة لأبي الفضل ورجاء بن يحيى ومحمد بن الحسن بن ميمون وغيرهم . راجع —

لأبي ذر : (يا أبا ذر المجالس بالامانة وإفشاء سر أخيك خيانة فاجتنب ذلك واجتنب مجلس العشرة) . ولكها ضعيفة السند .
وقد يستدل ايضا على كون الغيبة كبيرة بالروايات (١) الدالة على أن الغيبة أشد من الزنا ، وهو من الكبائر ، فالغيبة أولى منه بأن تكون كبيرة .
ولكن يرد عليه أولا : أن ماورد بهذا المضمون كله ضعيف السند . وثانياً : أن هذه الروايات علمت ذلك بأن الغيبة لا تغفر حتى يغفرها صاحبها بخلاف بعض أقسام الزنا .
ويؤيد ما ذكرناه أن كل واحد من الذنوب فيه جهة من المبعوضة لانوجد في غيره من المعاصي ، فلا عجب في كونه أشد من غيره في هذه الخصوصية وإن كان غيره أشد منه من جهات شتى ، واختلافها في ذلك كاختلاف المعاصي في الآثار .
نعم هذه الأخبار صالحة لتأييد ذلك . ويصلح لتأييده أيضا ماروي مرسل (٢) : أن أربى الرباء عرض المؤمن ، فيكون تناول عرضه بالغيبة كبيرة ، فانه ثبت في الشريعة المقدسة أن الرباء من الذنوب الكبيرة . بل في جملة من الروايات (٣) أنه أشد من ثلاثين أو سبعين زنية كلها بذات محرم .

— مكارم الاخلاق ص ٢٦٣ . وج ١٤ الوافي ص ٥٦ .

(١) في ج ١٤ الوافي ص ٥٦ . ومكارم الأخلاق ص ٢٦٣ . وج ٢ ثل باب ١٥٢-
تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٧ . وج ٢ المستدرک ص ١٠٥ : عن رسول الله (ص) في وصيته لأبي ذر قال : يا أبا ذر إياك والغيبة فان الغيبة أشد من الزنا ، قلت : يا رسول الله ولم ذاك بأبي أنت وامي ؟ قال : لأن الرجل يزني فيتوب الى الله فيتوب الله عليه والغيبة لا تغفر حتى يغفرها صاحبها . ضعيفة لأبي الفضل ورجاء وابن ميمون .
وهذه الرواية وإن نقلها غير واحد من حملة الحديث مسنداً ومرسلاً ، ولكن الظاهر أنها رواية واحدة مأخوذة من وصية النبي (ص) لأبي ذر(ره). وذكر الرواية الغزالي في ج ٣ الأحياء ص ١٢٤ .

(٢) في ج ٢ المستدرک ص ١٠٦ عن الشيخ ورام عن أنس قال : خطبنا رسول الله (ص) فذكر الرباء وعظم شأنه الى أن قال : وأربى الرباء عرض الرجل المسلم . مرسل .
وذكره الغزالي في ج ٣ الأحياء ص ١٢٥ .
وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤١ عن النبي (ص) إنه قال : من أربى الرباء الاستطالة في عرض المسلم بغير حق .

(٣) راجع ج ٧ ثل باب ١ تحريم الرباء ص ٥٩٧ .

حرمة الغيبة مشروطة بالايمان

قوله : (ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن) . أقول : المراد من المؤمن هنا من آمن بالله وبرسوله وبالمعاد وبالآئمة الاثني عشر عليهم السلام : أولهم علي بن أبي طالب «ع» ، وآخرهم القائم الحجة المنتظر عجل الله فرجه ، وجعلنا من أعوانه وأنصاره ومن أنكر واحداً منهم جازت غيبته لوجوه :

الوجه الأول : أنه ثبت في الروايات (١) والأدعية والزيارات جواز لعن المخالفين ، وجوب البراءة منهم ، وإكثار السب عليهم ، واتهامهم ، والوقيعة فيهم : أي غيبتهم ، لأنهم من أهل البدع والريب (٢) .

بل لاشبهة في كفرهم ، لأن إنكار الولاية والآئمة حتى الواحد منهم ، والاعتقاد بخلافه غيرهم ، وبالعقائد الخرافية ، كالجبر ونحوه يوجب الكفر والزندقة . وتدل عليه الأخبار (٣) المتواترة الظاهرة في كفر منكر الولاية ، وكفر المعتقد بالعقائد المذكورة ، وما يشبهها من الضلالات .

ويدل عليه أيضاً قوله «ع» في الزيارة الجامعة : (ومن جحدكم كافر) . وقوله «ع» فيها أيضاً : (ومن وحده قبل عنكم) . فإنه ينتج بعكس النقيض أن من لم يقبل عنكم لم يوحده ، بل هو مشرك بالله العظيم .

وفي بعض الاحاديث (٤) الواردة في عدم وجوب قضاء الصلاة على المستبصر (إن الحال

(١) راجع ج ١ الوافي باب البدع والرأي ص ٥٦ . وكا بهامش ج ١ مرآة العقول باب البدع ص ٣٨ وج ٢ ثل باب ٣٩ وجوب البراءة من أهل البدع من الأصغر بالمعروف ص ٥١٠ .

(٢) مورد البحث هنا عنوان المخالفين . ومن الواضح أن ترتب الأحكام المذكورة عليه لا يرتبط بالاشخاص على ما ذكره الغزالي (في ج ٣ إحياء العلوم ص ١١١) فإنه جوز لعن الروافض كمتجوزيه لعن اليهود والنصارى والخوارج والقدرية نزعاً أنه على الوصف الأعم .

(٣) راجع ج ٣ ثل باب ٦ جملة ما يثبت به الكفر والارتداد من أبواب المرتد ص ٤٥٧ .

(٤) راجع ج ١ ثل باب ٣١ عدم وجوب قضاء المخالف عبادته إذا استبصر من مقدمات

العبادة ص ٢٠ .

التي كنت عليها أعظم من ترك ما تركت من الصلاة .
وفي جملة من الروايات (١) الناصب لنا أهل البيت شر من اليهود والنصارى ، وأهون من الكلب ، وأنه تعالى لم يخاق خافاً أن يجس من الكلب ، وأن الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه . ومن البديهي أن جواز غيبتهم أهون من الاور المذكورة . بل قد عرفت جواز الوقعة في أهل البدع والضلال ، والوقعة هي الغيبة . نعم قد ثبت حكم الاسلام على بعضهم في بعض الاحكام فقط تسريلاً للامر ، وحققاً للدماء .
الوجه الثاني : أن المخالفين بأجمعهم متجاهرون بالفسق . لبطان علمهم رأساً ، كافي الروايات المتظافرة (٢) . بل التزموا بما هو أعظم من الفسق ، كما عرفته ، وسيجيء أن المتجاهر بالفسق تجاوز غيبته .

الوجه الثالث : أن المستفاد من الآية والروايات هو تحريم غيبة الاخ المؤمن ، ومن البديهي أنه لا أخوة ولا عصمة بيننا وبين المخالفين . وهذا هو المراد ايضاً من مطلقات اخبار الغيبة ، لا من جملة حمل المطلق على المقيد ، لعدم التنافي بينهما ، بل لأجل مناسبة الحكم والموضوع .

على ان الظاهر من الاخبار الواردة في تفسير الغيبة هو اختصاص حرمتها بالمؤمن فقط وسيأتي ، فتكون هذه الروايات مقيدة للمطلقات . فافهم . وقد حكى عن المحقق الاردبيلي تحريم غيبة المخالفين . ولكنه لم يأت بشيء تركن اليه النفس .

الوجه الرابع : قيام السيرة المستمرة بين عوام الشيعة وعلماهم على غيبة المخالفين ، بل سبهم ولعنهم في جميع الاعصار والامصار ، بل في الجواهر أن جواز ذلك من الضروريات

حرمة غيبة الصبي المميز

قوله : (ثم الظاهر دخول الصبي المميز المتأثر بالغيبة لو سمعها) . أقول : لم يشترط في حرمة الغيبة كون المعتاب بالفتح مكلفاً ، بل المستفاد من الروايات المتقدمة وغيرها ان المناط في حرمة الغيبة صدق المؤمن على المعتاب بالفتح ، كما أن الظاهر من معنى الغيبة هي كشف

(١) راجع ج ١ ثل باب ١١ كراهة الاغتسال بغسالة الحمام من أبواب الماء المضاف ص ٣٠ .

(٢) راجع ج ١ ثل باب ٢٩ بطلان العبادة بدون ولاية الانعمة من مقدمات العبادات ص ١٩ .

موضوع الغيبة

٣٢٥

أمر قد ستره الله ، وسيأتي ، ومن الضروري ان الصبي المميز من يصدق عليه عنوان المؤمن اذا أقر بما يعتبر في الايمان ، بل قد يكون أكمل إيماناً من اكثر البالغين .
وايضاً لاشبهة ان الله قد ستر عيوب الناس حتى الصبيان المميزين ، فذكرهم بالمساوي الموجودة فيهم كشف لما ستره الله عليهم . نعم لأبأس بذكر الامور التي هي من مقتضيات الصباوة بحيث لاتعد من العيوب والمساوي ، كاللعب بالجوز والكعاب والكرة ونحوها . أما الصبيان أو المجانين غير المميزين فلا شبهة في جواز اغتيالهم ، لأن الامور الصادرة منهم لاتعد عيباً حتى يكون ذكرها كشفاً لما ستره الله عليهم .

موضوع الغيبة

قوله : (بقي الكلام في امور ، الاول : الغيبة اسم مصدر لاغتاب) . أقول : وقع الخلاف في تحديد مفهوم الغيبة ، وبيان حقيقتها ، فالروى من الخاصة (١) والعامة (٢) ، والمعروف بيننا وبين السنة (٣) وبعض أهل اللغة ان الغيبة ذكر الانسان بما يكرهه وهو حق . بل حكى المصنف عن بعض من قارب عصره ان الاجماع والاخبار متطابقان على ان حقيقة الغيبة ذكر غيره بما يكرهه لو سمعه .

ولكن هذا التعريف لا يرجع الى معنى محصل ، فان المراد من الموصول فيه ان كان هو المذكور - بحيث يكون حاصله ان الغيبة ذكر غيره بذكر لا يرضى به لو سمعه - دخل في التعريف ما ليس بغيبة قطعاً اذا كرهه المقول فيه كذكره بفعل بعض المباحات . بل وبعض المستحبات من المواظبة على الادعية والاذكار ، والقيام على النوافل والعبادات ، والالتزام

(١) في مكارم الاخلاق ص ٢٦٣ . وج ١٤ الوافي ص ٥٦ . وج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٢ . وج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتيال المؤمن من العشرة ص ٢٣٨ : عن أبي ذر في وصية النبي (ص) له قال : قلت : يا رسول الله وما الغيبة ؟ قال : ذكرك أخاك بما يكره قلت : يا رسول الله فان كان فيه ذلك الذي يذكر به ؟ قال : اعلم انك اذا ذكرته بما هو فيه فقد اغتبهه واذا ذكرته بما ليس فيه فقد بهته . ضعيفة لابي الفضل وابن ميمون او شمون ورجاء بن يحيى وغيرهم .

(٢) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٧ : عن ابي هريرة عن النبي (ص) قال : أتدرون ما الغيبة ؟ قالوا : الله ورسوله اعلم ، قال : ذكرك أخاك بما يكره ، الحديث .

(٣) راجع ج ٣ إحياء العلوم للغزالي ص ١٢٦ .

بالزيارات وإعطاء الصدقات ، وعليه فالتعريف المذكور تعريف بالاعم . كما ان تعريف المصباح بقوله : (اغتابه اذا ذكره بما يكرهه من العيوب وهو حق والاسم الغيبة) يكون تعريفاً بالاختصاص .

وإن كان المراد من الموصول في التعريف الاوصاف المذمومة والافعال القبيحة الصادرة من المقول فيه - ويقربه التعريف المتقدم من المصباح - خرج عن الغيبة مالا يشك أحد كونه منها ، كذكر الغير بالامور المحرمة التي ارتكبها عن رغبة وشهوة من غير ان يشتمز منها ، ومن ذكرها ، وعليه فلا يكون التعريف المذكور جامعاً للأفراد .

والتحقيق ان يقال : إنه لم يرد نص صحيح في تحديد مفهوم الغيبة ، ولا تعريف من اهل اللغة كي يكون جامعاً للأفراد ومانعاً للاغيار ، وعلى هذا فلا بد من اخذ المتيقن من مفهوم الغيبة وترتيب الحكم عليه : وهو ان تقول في اخيك ماستره الله عليه ، واما في المقدار الزائد فيرجع الى الاصول العمالية . وقد ذكر هذا في جملة من الروايات (١) وهي وإن كانت ضعيفة السند . ولكن مفهومها موافق للذوق السليم والفهم العربي .

ويؤيده ما في لسان العرب وغيره من ان الغيبة (ان تتكلم خلف إنسان مستور بسوء او بما يغمه لو سمعه) . بل ينطبق عليه جميع تعاريف الفقهاء . واهل اللغة ، لكونه المقدار المتيقن من مفهوم الغيبة ، كما عرفت .

وقد اشير اليه في بعض احاديث العامة (٢) .

وتوضيح ما ذكرناه من المعنى ان ذكر الناس . والتعرض لأوصافهم لا يخلو عن صور ثلاث ، الصورة الاولى : ذكر الانسان بما يوجب تعظيمه وترفعه بين الناس ، كأن

(١) عن عبد الرحمن بن سيابة عن الصادق «ع» : الغيبة ان تقول في اخيك ماستره الله عليه ، واما الامر الظاهر فيه مثل الحدة والعجلة فلا ، والبهتان ان تقول فيه ما ليس فيه . ضعيفة لعبد الرحمن .

وعن داود بن سرحان قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الغيبة ؟ قال : هو ان تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل وثبت عاينه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد . ضعيفة لمعلي بن محمد . راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٨ و ص ٣٤٩ . وج ٣ الوافي ص ١٦٣ . وج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن وباب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٨ .

(٢) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٦ : ومن ستره الله فأمره الى الله إن شاء عذبه وإن شاء سار له .

يقول : إن فلاناً عالم زاهد مجتهد ، يصلي النوافل ، ويعطي الفقراء ، ويهتم بامور المساكين وحوائجهم ، ونحو ذلك من المدائح ، ولا نظن ان بعد اجد هذه الصورة من الغيبة . نعم في لسان العرب وتاج العروس عن ابن الاعرابي (غاب اذا ذكر إنساناً بخير او شر) إلا انه اجنبي عن المقام ، فانه غير الاغتياب . والوجه في خروج هذه الصورة عن مفهوم الغيبة ان هذه المذكورات ليست من السوء ، سواء كره ذكرها المقول فيه أم لا . الصورة الثانية : ان يذكر إنساناً بشيء من صفاته العادية المتعارفة التي لا توصف بالمدح او الذم . ولا ريب في عدم اندراج هذه الصورة ايضاً تحت الغيبة ، فان الامور العادية ليست مما سترها الله على المقول فيه ، وذكرها لا يوجب نقصه وافتضاحه . سواء أكان كارهاً لها أم لا . الصورة الثالثة : ان يذكر إنساناً بالأوصاف الذميمة والافعال القبيحة الموجودة فيه التي قد سترها الله عليه ، وموضوع الغيبة هو هذه الصورة . وما ذكرناه من الصور المذكورة يشمل ما لو نفي عن المقول فيه بعض الاوصاف .

تنبيهات موضوع الغيبة

ولا بد من التنبيه على امور :
 الأول : انه لا يفرق في صدق الغيبة بين ان يكون المقول نقصاً في دين المقول فيه او بدنه ، او نسبه ، او اخلاقه ، او فعله ، او قوله ، او عشيرته . او ثوبه ، او داره او دابته ، او خادمه ، او تعيشه ، او في أي شأن من شؤونه .
 إلا ان الظاهر من رواية داود بن سرحان المتقدمة في الحاشية ان الغيبة ذكر الاله ان بما يكون نقصاً في دينه فقط .
 وفيه اولاً : ان الرواية ضعيفة السند ، وقد عرفت . وثانياً : ان رواية ابن سيابة المتقدمة في البحث عن معنى الغيبة صرحت بأن الغيبة قولك في اخيك ما ستره الله عليه ، وهذا الاطلاق يشمل ما اذا كان المقول نقصاً دينياً وغير ديني ، وتوهم حل الملقى في المقام هنا فاسد ، لعدم التنافي بينهما ، على ان رواية ابن سيابة فصلت بين ذكر الامور المستورة والامور الظاهرة ، وصرحت بخروج الثانية عن حدود الغيبة ، ومن الواضح ان مقتضى التفصيل القاطع للشركة هو عموم مفهوم الغيبة بذكر مطابق العيوب غير الامور المستورة .
 ولعلك عرفت : ان هذه الرواية ايضاً ضعيفة السند .

تنبيهات موضوع الغيبة

وقد يتوهم اعتبار قصد الانتقاص في موضوع الغيبة . ولكنه توهم فاسد ، إذ لا دليل عليه ، فإن صدق عنوان العيب على المقول أمر عرفي لا يرتبط بالقصد ، ولا يقاس بهذا بالتعظيم والتهتك المتقومين بالقصد .

الثاني : أن ذكر أحد بالأوصاف العادية أو نفيها عنه إنما لا يكون غيبة إذا لم يستلزم نقصاً في الجهات المزبورة في التنبيه السابق ، وإلا فلا شبهة في كونه غيبة ، كنفى العدالة عنه ، فإنه يدل بالملازمة على ارتكابه المعاصي . وكقوله : إن فلاناً يقرء علم النجوم منذ ثلاثين سنة ، فإنه يدل بالملازمة على بلادة المقول فيه وبلاهته ، أو بمباطلته وبطلانته .

الثالث : أن مقتضى ما ذكرناه من التعريف (بل المتيقن من مفهوم الغيبة ، ومورد الروايات الدالة على حرمة الغيبة) أن يكون المقول أمراً قد ستره الله على المقول فيه واما ذكر الأمور الظاهرة فليس من الغيبة . وقد ذكره الأصحاب في مستثنياتها ، وسيأتي ذكره . وتدل على ذلك رواية ابن سيابة المتقدمة ، ورواية الأزرقي (١) ، إلا أنها ضعيفتا السند .

نعم في إحياء العلوم (٢) عن عائشة إنها (دخلت علينا امرأة فلما ولت أو مات بيديها قصيرة فقال «ص» : اغتبتها) فإن الظاهر منها تحقق الغيبة بحكاية الأمور الظاهرة . ولكنه ضعيف السند .

نعم قد يكون ذكر الأمور الظاهرة حراماً ، لانطباق شيء من العناوين المحرمة عليه ، كالتمعير والهجاء والسب والتهتك والظلم ونحوها ، وعليه فيكون حراماً من غير جهة الغيبة الرابع : قد تتحقق الغيبة بالتعريض والإشارة قولاً ، كأن يقول : الحمد لله الذي لم يبتليني بالسلطان وبالميل إلى الحكم ، أو فعلاً ، كأن يحكي مشية الغائب ، بل هو أشد من الذكر باللسان ، لكونه أعظم في الانتقاص ، أو كتابة ، فقد قيل : إن القلم أحد اللسانين فإن المناط في تحقق الغيبة كشف ما ستره الله ، ولا خصوصية للكاشف .

الخامس : لا بد في صدق الغيبة من وجود أحد يقصد بالتفهم . فقد عرفت : أنها إظهار ما ستره الله ، وهو لا يتحقق بمجرد حديث النفس ، فإنه لا يزيد على الصور العلمية

(١) قال : قال لي أبو الحسن «ع» : من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغتبه ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس اغتابه ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته : محاولة ليحيى الأزرقي . راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٩ . وج ٣ الوافي ص ١٦٣ . وج ٢ ثل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٩ (٢) راجع ج ٣ باب الغيبة ص ١٢٧ .

والملكات النفسانية . ومن هنا علم عدم تحقق الغيبة أيضا بذكر الانسان بعيوب يعلمها المخاطب نعم قد يحرم ذلك من جهة اخرى .

السادس : لا تتحقق الغيبة إلا بكون المغتاب (بالفتح) معلوما بالتفصيل عند المخاطبين ، فلو كان مردها عندهم بين أشخاص ، سواء كانوا محصورين أم غير محصورين فذكره بالنقائص والمعائب المستورة لا يكون غيبة ، فانه ليس كشفاً لما ستره الله .

ومثاله أن نقول : رأيت اليوم رجلاً بخيلاً ، أو جاءني اليوم شارب الخمر أو تارك الحج أو عاق الوالدين ، أو من يعيش معيشة ضنكا ، فكل ذلك لا يكون من الغيبة في شيء ، ولا يكون حراماً إلا إذا انطبق عليه عنوان محرم آخر ، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون كل واحد من المحصورين كارهاً لذلك الذكر أم لا ، لما عرفت من أن كراهة المقول فيه ليست شرطاً في تحقق الغيبة .

نعم لو عرفنا الغيبة بأنها ذكر الغير بما يكرهه كما عليه المشهور كان ذلك من الغيبة ، وشملته أدلة تحریمها . ولكنك قد عرفت ضعفه فيما سبق .

ولا يخفى أن ما ذكرناه من اشتراط العلم التفصيلي بالمغتاب في مفهوم الغيبة إنما هو بالاضافة الى الأفراد . أما اذا كان المذكور نقصاً للعنوان الكلي - وكشفاً لما ستره الله على النوع بحيث يكون المصدق المردد إنما ذكر من باب تطبيق الكلي على الفرد - كان ذلك غيبة لجميع أفراد الكلي الموجودة في الخارج ، لانحلالة اليها كسائر القضايا الحقيقية ، بل بالنسبة الى الأفراد الماضية ايضا ، بل ربما يكون ذلك بالنسبة الى بعض الأفراد هتائاً . ومثاله أن يذكر إنساناً بالسوء المستور لكونه عجمياً أو عربياً أو بقلاً ، أو لكونه من أهل البسلد الفلاني أو من الصنف الفلاني وهكذا .

السابع : قد عرفت أنه ليس في المسألة ما يعتمد عليه في تعريف الغيبة وتفسيرها إلا بعض الروايات الضعيفة . وعليه فكلما شككنا في تحقق موضوع الغيبة للشك في اعتبار قيد في المفهوم أو شرط في تحققه يرجع الى أصالة العدم .

الثامن : أن مقتضى ما ذكره المشهور من أن الغيبة ذكر كذا أخاك بما يكرهه لو سمعه عدم صدق الغيبة مع حضور المغتاب (بالفتح) ، بل هذا هو الظاهر من الآية ، فان تشبيه المغتاب بالميتة إنما هو لعدم شعوره بما قيل فيه . وأما على ما ذكرناه في تعريف الغيبة فلا فرق في انطباقها بين حضور المغتاب وعدمه مادام يصدق على القول أنه إظهار لما ستره الله .

قوله : (نظير ما إذا نفي عنه الاجتهاد) . أقول : نفي الاجتهاد ليس نقصاً في حق أحد كما ذكره المصنف ، ولكنه فيما إذا لم يستلزم تعريضاً بغاوة المنفي عنه ، لطول اشتغاله

بالتحصيل ، وإلا فلا شبهة في كونه غيبة .

قوله : (لعموم ما دل على حرمة إيذاء المؤمن) . أقول : قد دلت الروايات المتواترة (١) على حرمة إيذاء المؤمن وإهانته وسبه ، وعلى حرمة التنازع بالألقاب ، وعلى حرمة تعيير المؤمن بحدود ومعصية منه فضلاً عن غير المعصية ، إلا أنها خارجة عن المقام كما ذكره المصنف ، فإن النسبة بين ما نحن فيه وبين المذكورات هي العموم من وجه . وقد أشرنا إلى ذلك في البحث عن حرمة سب المؤمن .

دواعي الغيبة

قوله : (ثم إن دواعي الغيبة كثيرة) . أقول : الأسباب التي ذكرها باعثة للغيبة عشرة . وقد أشر إليها في ماري عن الصادق «ع» في مصباح الشريعة (٢) ولكن الرواية ضعيفة السند . وتكلم عليها الشهيد الثاني رضوان الله عليه في كشف الرية بما لا مزيد عليه ونذكر منها اثنين ، فإن لها مأخذاً دقيقاً لا يلتفت إليه نوع الناس فيقعون في الغيبة ، من حيث لا يشعرون .

الأول : أن يرفع نفسه بتنقيص غيره ، بأن يقول : فلان ضعيف الرأي ووكيك الفهم ، وما ذكره بديهي البطلان ونحوها من الكلمات المشعرة بالذم ، وأكثر من يبتلي به هم المزاولون للبحث والتدريس والتأليف فيما إذا أخذهم الغرور والعجب .

الثاني : أن يغتم لأجل ما يبتلي به أحد فيظهر غمه للناس ، ويذكر سبب غمه ، وهو شيء ستره الله على أخيه ، فيقع في الغيبة من حيث إنه يقصد الاهتمام بشأنه ، فإن اغتنامه له رحمة ، ولكن ذكره سبب ذلك عليه شر . وقد يتصنع ذلك بعض المنافقين ، ويأخذ به وسيلة لهتك أعراض الناس وكشف عوراتهم : بأن يظهر الاغتمام والتعجب لابتلاء شخص محترم ، ثم يذكر فيه ما يوجب افتضاحه في الأنظار وأخطاؤه عن درجة الاعتبار . فيأتي نفسه في جهنم وبئس المصير ، وبذلك يكون إداماً لكلاّب النار ، كما في بعض الأحاديث (٣) أستعيذ بالله من الحقد والحسد وغيظ القلوب .

(١) راجع ج ٢ ثل أبواب العشرة من الحجج .

(٢) راجع ج ٢ المستدرك ص ١٠٥ .

(٣) في ج ٢ المستدرك ص ١٠٦ عن جامع الأخبار عن النبي (ص) : كذب من زعم أنه ولد من حلال وسويًا كل لحوم الناس بالغيبة اجتنبوا الغيبة فإنها إدام لكلاّب النار . رسالة .

كفارة الغيبة

قوله : (الثاني : في كفارة الغيبة الماحية لها) . أقول : الذي قيل أو يمكن أن يقال ، في بيان كفارة الغيبة وجوه ، الأول : الاستحلال من المغتاب (بالفتح) ، الثاني : الاستغفار له فقط . الثالث : كلا الأمرين معاً . الرابع : أحدهما على سبيل التخيير . الخامس : التفصيل بين وصول الغيبة الى المغتاب فكفارتها الاستحلال منه ، وبين عدم وصولها اليه فكفارتها الاستغفار له فقط : السادس : التفصيل بين إمكان الاستحلال منه ، وبين عدمه لموت ، أو بعد مكان ، أو كون الاعتذار موجباً لإزالة الفتنة والإيهانة ، فعلى الأول يجب الاستحلال منه ، وعلى الثاني يجب الاستغفار له . السابع : عدم وجوب شيء منها في جميع الصور ، بل الواجب على المغتاب (بالكسر) الاستغفار لنفسه والتوبة من ذنبه .

أقول : قبل التكلم في الوجوه المذكورة لابد وأن يعلم أنه اذا شك في وجوب شيء منها فان أصالة البراءة محكمة للشك في ثبوت التكليف المقتضي للامتنان .

وقال المصنف (ره) : إن (أصالة بقاء الحق الثابت للمغتاب بالفتح على المغتاب بالكسر يقتضي عدم الخروج منه إلا بالاستحلال خاصة) .

وفيه أنه لم يثبت هنا للمقول فيه حق حتى يستصحب بقاؤه ، ويجب الخروج عن عهده فان من حق المؤمن على المؤمن أن لا يغتابه ، واذا اغتابه لم يحفظ حقه فلم يبق موضوع للاستصحاب ، ولم يثبت بذلك حق آخر للمغتاب حتى يستصحب . وعليه فلا وجه لما أفاضه المحقق الايرواني من أن الأصل في المسألة هو الاحتياط ، والاثنيان بكل ما احتمل دخله في رفع العقاب من الاستحلال والتوبة والاستغفار للمغتاب (بالفتح) وغير ذلك .

اذا عرفت ذلك فنقول : أما الاستحلال من المغتاب مطلقاً فذهب الى وجوبه جمع من الأصحاب . قال الشهيد في كشف الريبة : (اعلم أن الواجب على المغتاب ان يتندم ويتوب على ما فعله ليخرج من حق الله سبحانه وتعالى ثم يستحل المغتاب ليحله فيخرج عن مظلمته) ويمكن الاستدلال على ذلك بأن الغيبة من حقوق الناس ، وحقوق الناس لا ترتفع إلا باسقاط ذي الحق منهم . أما الوجه في الصغرى فلا أنها ظلم للمغتاب . ولما ورد في الاخبار الكثيرة من أن حق المؤمن على المؤمن أن لا يغتابه .

وأما الوجه في الكبرى فهو جملة من الروايات : منها ما دل على أن الغيبة لا تغفر حتى يغفرها صاحبها . وقد تقدمت هذه الرواية في البحث انها صغيرة او كبيرة . وفيه انها

وإن كانت واضحة الدلالة على المقصود . ولكنها ضعيفة السند .
ومنها ما عن الكراجكي (١) عن علي «ع» في رواية قال فيها : إن المؤمن على المؤمن ثلاثين حقاً ، وذكرها على التفصيل (ثم قال «ع» : سمعت رسول الله يقول : إن أحداكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه يوم القيامة فيقتضى له وعليه) .
وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أنها لا تدل على وجوب الاستحلال ، لاشتمالها على حقوق لأقارب بوجوب أدائها ، كعيادة المريض ، وحضور الميت ، وقضاء الحاجة وغيرها ولم يتوهم أحد ولا يتوهم أن من لم يعمل بالحقوق المذكورة في هذه الرواية وغيرها من الروايات المتواترة الواردة في حقوق الإخوان وجب عليه أن يستحل من ذي الحق مع النكح ، ومن وليه مع عدمه ، نظير الحقوق المالية ، وإنما هي حقوق أخلاقية ينبغي للإنسان أن يراعيها ، ويواظب عليها ، لكونها مقومة لاجتماعهم ، بل هي في الجملة من مقتضيات طبع البشر والعقل مع قطع النظر عن الشريعة . وعليه فالمراد من القضاء بموجبها يوم القيامة هو ما ذكره المصنف من (المعاملة معه معاملة من لم يراع حقوق المؤمن بالعقاب عليها) .

ومنها النبوي (٢) : (من كانت لأخيه عنده مظلمة في عرض أو مال فليستحياها) . وفيه أنه ضعيف السند . ولا بأس بحمله على الاستحباب للتسامح في أدلة السنن . نعم قد ثبت بالأدلة القطعية الضمان في الحقوق المالية فقط .

ومنها ما عن عائشة (٣) أنها قالت لامرأة : (قالت لأخرى : إنها طويلة الذيل : قد اغتبتها فاستحلها) . وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أن ما ذكر فيها ليس من الغيبة ، لأنه من الأمور الظاهرة . وثالثاً : أنه لاحجية في قول عائشة .
ومنها ما دل (٤) على أن من اغتاب مسلماً أو مسلمانة لم يقبل الله صلواته ولا صيامه أربعين يوماً وليلة إلا أن يفقر له صاحبه .

وفيه أولاً : أنه ضعيف السند . وثانياً : أنه لا بد من حمل نظائر هذه الأخبار على

(١) ضعيفة للحسين بن محمد بن علي السيرافي البغدادي . راجع ج ٢ ثل باب ٢٢٢ حقوق المؤمن من العشرة ص ٢٢٩ .

(٢) راجع ج ٢ سنن البيهقي ص ٨٣ . وكشف الرية ص ٨٧ . وج ٢ امرأة العقول ص ٣٤٩ . وج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ .

(٣) راجع ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ .

(٤) كرواية جامع الاخبار . رسالة . راجع ج ٢ المستدرك ص ١٠٦ .

كفارة الغيبة

٣٣٣

الاحكام الاخلاقية ، فإنه لم يتفوه احد ببطلان عبادة المغتاب بالكسر ، ووجوب القضاء عليهم بعد التوبة .

ومنها ما دل « ١ » على انتقال الاعمال الصالحة باغتياب الناس الى المغتاب بالفتح ، فإذا استحل منه رجعت الى صاحبها . وفيه مضاعف الى كونه ضعيف السند . انه لادلالة له على وجوب الاستحلال .

وقد ذكر المصنف أن « في الدعاء التاسع والثلاثين من ادعية الصحيفة السجادية ودعاء يوم الاثنين من ملحقاتها ما يدل على هذا المعنى ايضا » .

وفيه ان ما فيها أجنبي عما نحن فيه ، أما الأول فهو مسوق لطاب العفو والرحمة الذي الحق والمظلمة في حال عدم التمكن من استحلاله ، ولا تعرض فيه لوجوب الاستحلال منه اصلا . واما الثاني فيدل على طلب المغفرة له مع عدم التمكن من التحلل والرد من غير تعرض لوجوب الاستحلال ، كما سيأتي .

وأما الاستغفار للمغتاب بالفتح فذهب الى وجوبه غير واحد من الاصحاب ، ويمكن الاستدلال عليه بامور :

الاول : ما تقدم من دعاء السجاد «ع» في طلب العفو والرحمة لذوي الحقوق والمظلمة ، وفيه أن الفعل الصادر من المعصوم «ع» لا يدل على الوجوب لكونه أعم منه ومن المستحب الثاني : رواية (حفص بن عمر « ٢ » عن ابي عبد الله «ع» قال : سئل النبي ص ما كفارة الاغتياب ؟ قال : تستغفر الله لمن اغتبتك كلما ذكرته) .

وفيه أولا : ان الرواية ضعيفة السند ، وثانيا : ان مقتضى العمل بها هو وجوب الاستغفار للمغتاب بالفتح كلما ذكره ، او كل وقت ذكر الاغتياب ، ومن الواضح ان هذا خلاف الضرورة ، ولم يلتزم به فقيه فيما نعلم وان ذكره بعض اهل الاخلاق ، وعليه نتحمل الرواية على الجهات الاخلاقية .

نعم بناء على كون النسخة « كما ذكرته » بذل « كلما ذكرته » على ما ذكره المجلسي في مرآة العقول « ٣ » لا يتوجه عليها الاشكال الثاني .

« ١ » كرواية جامع الاخبار . رسالة . راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٦ .

« ٢ » محاولة لحفص بن عمر : راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٨ . وج ٣

الوافي ص ١٦٤ . وج ٢ ثل باب ١٥٥ وجوب تكفير الاغتياب من العشرة ص ٢٣٩ .

أقول : قد نسب المصنف هذه الرواية الى السكوني ، وهو من سهو القلم .

« ٣ » ج ٢ ص ٣٤٨ .

الثالث : ما في رواية السكوني (١) من قول الإمام «ع» : (من ظلم أحداً فقاته فليستغفر الله له فانه كفارة له) . بدعوى أن الضمير المنسوب في كلمة فاته يرجع الى الظلم المقوم من كلمة ظلم نظير قوله تعالى : (اعدلوا هو أقرب للتقوى) . ومن الواضح أن الغيبة من الظلم ، فيجب على من اغتاب أحداً أن يستغفر له .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أن الظاهر منها رجوع الضمير الى المظلوم كما جزم به المجلسي (ره) في مرآة العقول (٢) ، فالمعنى أن من لم يدرك المظلوم ليطلب منه براءة الذمة ، ويسترضيه عن المظلمة فليستغفر الله له ، وعليه فتدل الرواية على وجوب طلب المغفرة للمظلوم مع عدم التمكن من الوصول اليه ، لامطلقاً .

ومما ذكرناه في الرواية الثانية والثالثة ظهر الجواب عن روايتي الجمعيات (٣) ايضاً . ومن جميع ما حققناه في عدم وجوب الاستحلال والاستغفار تكليفاً ظهر الجواب عن القول بوجوب كلا الأمرين تعييناً او تخييراً . وعلم أيضاً أنه لا وجه لما نقله المامقاني عن بعض مشائخه من العمل بطائفتي الأخبار الدالة احداً على الاستغفار ، والاخرى منها على الاستحلال ، فيلزم المغتاب (بالكسر) الجمع بينهما : بأن يستغفر للمقول فيه ، ويستحل منه وأما التفصيل بين وصول الغيبة للمقول فيه وبين عدم وصولها اليه ، فيجب الاستحلال منه في الصورة الاولى ، ويجب الاستغفار له في الصورة الثانية ، فقد ذهب اليه جمع من أعظم الأصحاب كالشهيد الثاني والمجلسي وغيرهما .

قال المحقق الطوسي في مبحث التوبة من التجريد : (ويجب الاعتذار عن المغتاب مع بلوغه) وتبعه العلامة والقوشجي في شرحها على التجريد . ويدل على هذا التفصيل ما عن مصباح الشريعة (٤) وهو قوله «ع» : (إن اغتبت فباغ المغتاب فاستحل منه فان لم تبلغه ولم تلحقه فاستغفر الله له) .

(١) ضعيفة للنوфи . راجع كاهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٠ . وج ٣ الوافي ص ١٦٢ . وج ٢ ثل باب ٧٧ وجوب رد المظالم الى أهلها من جهاد النفس ص ٤٧٩ .

(٢) ج ٢ ص ٣٢٠ .

(٣) في ج ٢ المستدرك ص ١٠٨ عن النبي (ص) : من ظلم أحداً فقاته فليستغفر الله له كما ذكره فانه كفارة له . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

وفي ص ٣٤٣ عن النبي (ص) : من ظلم أحداً فقاته فليستغفر الله كلما ذكره فانه كفارة له . مجهولة لموسى .

(٤) رسالة . راجع ج ٢ المستدرك ص ١٠٥ .

كفارة الغيبة

٣٣٥

وفيه أولاً : أنه ضعيف السند . وثانياً : أن الغيبة إن كانت من حقوق الناس وجب الاستحلال من المقول فيه سواء علم بذلك أم لا ، وإلا بقي المغتاب (بالكسر) مشغول الذمة الى الابد ، ويكون شأن الغيبة في ذلك شأن الحقوق المالية ، وإن لم تكن من حقوق الناس فلا وجه لوجوب الاستحلال من المقول فيه وإن بلغت الغيبة . وعلى كل حال فلا وجه للتفصيل المذكور ولا بد إما من حل الرواية على الجهات الاخلاقية ، أو رد علمها الى قائلها ومما ذكرناه ظهر ما في كلامي الشهيد في كشف الريبة والمجمل في مرآة العقول (١) من الضعف حيث جعل التفصيل المذكور وجه الجمع بين الروايات .

وأما التفصيل بين إمكان الاستحلال وعدمه فألحقه الشهيد في كشف الريبة بالتفصيل المتقدم حكماً ، وقال : (وفي حكم من لم يبلغه من لم يقدر على الوصول اليه يموت أو غيبة) ويمكن الاستدلال عليه بما في دعاء السجادة «ع» يوم الاثنين (٢) من طلب العفو والمغفرة لذوي الحقوق والمظلمة مع عدم إمكان الخروج عنها .

وفيه أولاً : أن الادعية الواردة في أيام الاسبوع لم يثبت كونها من زين العابدين «ع» ولذا عدوها من الملحقات للصحيفة المعروفة .

وثانياً : أن فعل المعصوم وإن كان حجة كسائر الامارات المعتمدة ، إلا أنه مجمل لا يدل على الوجوب . كما عرفته آنفاً .

وأما الاكتفاء بالتوبة في محو تبعات الغيبة ، كما يكتفي بها في محو تبعات سائر المعاصي فهو المتعين ، لقيام الضرورة ، ودلالة الآيات المتظافرة ، والروايات المتواترة من الفريقين على أن التائب عن ذنبه كمن لا ذنب له .

وفي إحياء العلوم (٣) عن مجاهد : إن كفارة أكلك لحم أخيك أن تثنى عليه وتدعو له بخير . وفيه أنه وإن كان حكماً أخلاقياً ، ولكن قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أنه لا دليل عليه .

وكذلك لا وجه لما حكاه عن عطاء من أنه سئل (عن التوبة من الغيبة ؟ قال : أن تمشي

(١) ج ٢ ص ٣٤٨ .

(٢) قال «ع» : فأيا عبد من عبيدك أو أمة من إماءك كانت له قبلي مظلمة ظلمتها إياه في نفسه أو في عرضه أو في ماله أو في أهله وولده أو غيبة اغتبت بها - الى أن قال - : فقصر يدي وضاق وسعي عن ردها اليه والتحلل منه فأسألك - الى أن قال - : أن ترضيه عني بما شئت .

(٣) ج ٣ ص ١٣٤ .

الى صاحبك فتقول له : كذبت فيما قلت وظلمتك وأسأت وإن شئت أخذت بحمك وإن شئت عفوت وهذا هو الاصح) .
على أن ما ذكره في طريق الاعتذار من أن يقول المغتاب (بالكسر) لصاحبه : (كذبت فيما قلت) كذب محرم ، لما عرفت أن الغيبة كشف العيوب المستورة الموجودة في المقول فيه فلا يكون الاغتيا ب من الاكاذيب .
قوله : (والانصاف أن الاخبار الواردة في هذا الباب كلها غير نقية السند) . أقول : ربما قيل : إنه لا وجه لمناقشة المصنف في اعتبار الروايات ، فإنه قد اعترف بكونها مستفيضة على أنه (ره) جعل من أدلة وجوب الاستحلال الدعاء التاسع والثلاثين من الصحيفة ، ومن البديهي أن الصحيفة وصلت إلينا بسند معتبر عن الامام الرابع عليه وعلى آلبائه ألف تحية وسلام وفيه أن مراد المصنف من الاخبار التي ناقش في اعتبارها غير الدعاء المزبور كما هو الظاهر ، وإنما لم يلتزم بوجوب الاستحلال ، لأن الدعاء غير تام الدلالة عليه ، وأما الاستفاضة فهي لاتنافي عدم الاعتبار ، فإن الخبر المستفيض قسم من الاخبار الآحاد كما حقق في محله ، ولذا يجعلونه في مقابل المتواتر .

مستثنيات الغيبة

جواز غيبة المتجاهر بالفسق

قوله : (الثالث : فيما استثنى من الغيبة وحكم بجوازها بالمعنى الاعم) . أقول : ذكر المصنف تبعاً لجامع المقاصد أن المستفاد من الاخبار أن الغيبة المحرمة هي ما كان الغرض منها انتقاص المؤمن وهتك عرضه ، أو التفكه به ، أو إضحاك الناس منه .
وأما اذا كان الاغتيا ب لغرض صحيح راجع الى المغتاب بالكسر أو الفتح ، أو الى ثالث بحيث يكون هذا الغرض الصحيح أعظم مصلحة من احترام المؤمن وجب العمل على طبق أقوى المصلحتين ، وهذا كمنصح المستشير والتظلم ونحوهما ، وعليه فوارد الاستثناء لانه يحصر بعدد معين ، بل المدار فيها وجود مصلحة أهم من مصلحة احترام المؤمن . وعلى هذا المنهج جميع موارد التراحم في الوجبات والمحرمات ، سواء كانت من حقوق الله أم من حقوق الناس .

وأقول : مقتضى الادلة المتقدمة هو تحريم الغيبة بعنوانها الاول ، سواء انطبقت عليها سائر العناوين المحرمة أم لا . وعليه فلا وجه لجعل حرمة الغيبة تابعة لقصد هتك المؤمن ،

أو التفكه به ، أو انطباق غيرها من العناوين المحرمة .
نعم ما ذكره المصنف تبعاً لجامع المقاصد في ضابطة ترجيح الاعم على المهم فهو في غاية المتانة والجودة على ما نقضناه في علم الاصول ، ولا تحصى ثمراته في علم الفقه ، إلا أنه لا وجه لذكر هذه الضابطة في المقام ، فان الكلام هنا متمحض لبيان مستثنيات الغيبة بحسب التعبد بالدلالة الخاصة ، فلا مساس له بمحافظ المناط والعمل بطبق أقوى الملاكين ، وكيف كان فقد عدوا من مستثنيات الغيبة اموراً :

الاول : المتجاهر بالفسق فإنه يجوز اغتيابه بلا خلاف بين الشيعة والسنة (١) وتدل على جواز غيبته جملة من الروايات . منها رواية هارون بن جهم (٢) عن الصادق (قال : اذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة) . وفيه أن الرواية وإن كانت ظاهرة للدلالة على المدعى . ولكنها ضعيفة السند .

ومنها النبوي (٣) : (من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له) . أقول : ليس المراد في الحديث من ألقى جلباب الحياء بينه وبين ربه حتى قام في صف التمردين عليه ، وإلا لدل الخبر على جواز اغتيال كل مذنب ، لهتكهم الستر المرخي بينهم وبين ربه . وليس المراد به ايضاً من لا يبالي بارتكاب الامور العادية غير المناسبة لنوع الناس ، كالاكل في السوق ، والجلوس في المقاهي ، والاعتیاد على الاكل في الضيافة زائداً على المتعارف . بل المراد منه هو الفاسق المعلن بفسقه غير المبالي بالتمرد على الشارع والجرأة على مخالفته بالإقدام على القبائح والمعاصي علناً ، فيدل على المقصود ، إلا أنه ضعيف السند .

ومنها الروايات (٤) الدالة على أن الفاسق المعلن بفسقه لا غيبة له ولا حرمة ، إلا أنها ضعيفة السند .

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ .

(٢) ضعيفة ل احمد بن هارون . راجع ج ٢ ثل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة

من العشرة ص ٢٣٩ . وج ١٥ البحار العشرة ص ١٨٧ .

(٣) راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٨ . وج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٠ . وج ٣

إحياء العلوم ص ١٣٤ .

(٤) في ج ٢ ثل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٩ عن قرب

الاسناد قال (ع) : ثلاثة ليس لهم حرمة : صاحب هوى مبتدع ، والامام الجائر ، والفاسق

المعلن بالفسق . ضعيفة لأبي البخري . ورواها الغزالي في ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤

عن الحسن . —

ومنها ما روي عنه «ع» (١) بطرق عديدة : « من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكلمت مروته وظهر عدله ووجبت اخوته » . فهذه الرواية دلت بمفهومها على أن من ارتكب الامور المذكورة فهو جائز الغيبة . ومن الواضح أن من ظلم الناس في معاملاتهم وكذبهم في حديثهم كان متجاهراً بالفسق ولكن الرواية بجميع طرقها ضعيفة السند . على أن الظاهر من هذه الرواية ومن صحيحة ابن أبي يعفور ورواية علقمة الآتين اعتبار العدالة في حرمة الغيبة ، ولم يلتزم به أحد ومنها صحيحة ابن أبي يعفور (٢) فقد دلت على أن حرمة التفتيش عن أحوال الناس مقربة على الستر والعفاف منهم ، ومقتضى ذلك أن حرمة التفتيش تنقضي اذا انتهت الامور المذكورة .

وفيه ان التفتيش غير الغيبة ، وحرمة احدهما لا تستلزم حرمة الآخر . نعم قد يجتمعان ثم لو سلمنا اتحادهما فان مقتضى ذلك اعتبار العدالة في حرمة الغيبة .

ومنها ما في رواية علقمة (٣) عن الصادق «ع» وهو قوله : « فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وإن كان

— وفي ج ٢ المستدرک ص ١٠٧ : عن القطب عن النبي (ص) : لا غيبة لثلاث : سلطان جائز ، وفاسق ملعن ، وصاحب بدعة . مرسله .

وعن السيد فضل الله : أربعة ليس غيبتهم غيبة : الفاسق المعلن بنفسه . مرسله . وفي ص ١٠٨ عن عوالي اللئالي عن النبي «ص» قال : لا غيبة لفاسق أو في فاسق ، مرسله (١) ضعيفة لعنان بن عيسى . راجع ج ٢ مرآة العقول ص ٢١٧ . وج ٣ الوافي باب صفة الاخ ص ١٠٤ . وج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتيال المؤمن من العشرة ص ٢٣٧ وفي ج ٣ ثل باب ٤١ ما يعتبر في الشاهد من العدالة من أبواب الشهادات ص ٤١٧ نقل هذا الحديث عن الخصال والعيون . ولكن ما عن الخصال ضعيف لزيد بن محمد وعبد الله ابن أحمد الطائي وأبيه . وأما ما عن العيون فرواه الصدوق عن الرضا «ع» بطرق ثلاثة وكلها مجهولة .

وفي ج ٣ المستدرک ص ٢١٤ رواه بطريقين مجهولين ، لداود بن سليمان وأحمد بن ناصر الطائي وغيرهما . وإذن فلا يجوز الاستناد بذلك الحديث والله العالم .

(٢) راجع ج ٣ ثل باب ٤١ ما يعتبر في الشاهد من أبواب الشهادات ص ٤١٧ . (٣) ضعيفة لعلامة ابن علقمة وعلقمة . راجع ج ٣ ثل باب ٤١ ما يعتبر في الشاهد من الشهادات ص ٤١٧ .

في نفسه مذنباً ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله وداخل في ولاية الشيطان . قال المصنف : « دل على ترتب حرمة الاغتيا ب وقبول الشهادة على كونه من أهل الستر وكونه من أهل العدالة على طريق اللف والنشر ، أو على اشتراط الكل بكون الرجل غير مرئي منه المعصية ولا مشهوداً عليه بها ، ومقتضى المفهوم جواز الاغتيا ب مع عدم الشرط خرج منه غير المتجاهر » .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أن ظاهرها اعتبار العدالة في حرمة الغيبة ، وهو بديهي البطلان ، كما عرفت آنفاً .

وثالثاً : أن ظاهر مفهومها هو أن غيبة الرجل جائزة لمن يشاهد صدور المعصية منه ، أو اذا شهد عليه بها شاهدان ، وعليه فتتخصر موارد الدالة الدالة على حرمة الغيبة بالعيوب البدنية والاخلاقية ، فإن المغتاب « بالكسر » لا بد له من العلم حين يغتاب ، وإلا كان من البهتان ، لأمس الغيبة ، وهذا خلاف صراحة غير واحد من الروايات الدالة على حرمتها ، على أنه لم يلتزم به احد .

نعم لو اريد من الخطاب في قوله «ع» : « فمن لم تره بعينك » العنوان الكلي والقضية الحقيقية — وكان معناه أن صدور المعصية منه بمراى من الناس ومسمع منهم بحيث ير الناس ويرونه وهو يوقع المعصية — لسلم عن هذا الاشكال .

ومنها ما في رواية أبي ابن يعفور (١) المقدمة من قوله «ع» : (وقال رسول الله «ص» : لا غيبة إلا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعته ومن رغب عن جماعة المسلمين وجبت على المسلمين غيبته) . فإنه يدل على جواز غيبة من رغب عن الجماعة ، بل على وجوبها .

وفيه أولاً : أن أصل الرواية وإن كانت صحيحة كما عرفت إلا أن هذه القطعة قد زيدت عليها في رواية الشيخ ، وهي مشتملة على ضعف في السند . وثانياً : أنها مختصة بمن رغب عن الجماعة ، فلا تعم غيره .

وثالثاً : أن ظاهر الرواية هو دوران الغيبة والعدالة إثباتاً ونفيًا مدار حضور الجماعة ، والرغبة عنها . ويدل على هذا من الرواية أيضاً قوله «ع» بعد القطعة المذكورة : (وسقطت بينهم عدالته ووجب هجرانه واذا رفع الى إمام المسلمين أنذره وحذره فإن حضر جماعة المسلمين وإلا أحرق عليه بيته ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم) . وحاصل ما تقدم : أنه لم يدل دليل معتبر على جواز غيبة المتجاهر بالفسق ، ليكون مقيداً

(١) ضعيفة لمحمد بن موسى . راجع الباب المتقدم من ج ٣ ثل . وج ٩ الوافي باب

للاطلاقات الدالة على حرمة الغيبة مطلقاً .

نعم قد ذكرنا في معنى الغيبة أنها عبارة عن كشف ماستره الله على العباد ، وأيدناه ببعض الروايات ، فيكون المتجاهر بالفسق خارجاً عن حدود الغيبة تخصصاً وموضوعاً ، لأنه قد كشف ستره بنفسه قبل أن يكشفه المفتاب (بالكسر) .

فروع

الأول : هل يعتبر في جواز غيبة المتجاهر بالفسق قصد الغرض الصحيح من النهي عن المنكر وزدعه عن المعاصي ، أو لا ؟ مقتضى العمل بالاطلاقات المتقدمة الدالة على نفي الغيبة عن المتجاهر بالفسق هو الثاني ، إذ لم تقيد بالقصد المذكور ، كما أن ذلك أيضاً مقتضى ما ذكرنا من خروج ذكر المتجاهر بالفسق عن تعريف الغيبة موضوعاً . إذ لم يتقيد عنوان الغيبة بأكثر من كونها كشفاً لما ستره الله .

الثاني : هل تجوز غيبة المتجاهر في جميع ما ارتكبه من المعاصي وإن لم يتجاهر إلا في بعضها كما عن الحدائق ، أو لا تجوز إلا فيما تجاهر فيه كما عن الشهيد الثاني (ره) ؟ .
وفصل المصنف بين المعاصي التي هي دون ما تجاهر فيه في القبح وبين غيرها ، فيجوز اغتيابه في الأول ، ولا يجوز اغتيابه في الثاني .

ومثاله : من تجاهر باللواط جاز اغتيابه بالتعرض للأجنبيات ، ومن تجاهر بقطع الطرق جاز اغتيابه بالسرقة . ومن تجاهر بكونه جلاد سلطان الجور - يقتل الناس ، ويمثل بهم ، وينكل - جاز اغتيابه بشرب الخمر والزنا واللواط . ومن تجاهر بنفس المعصية جاز اغتيابه في مقدماتها . ومن تجاهر بالمعاصي الكبيرة جاز اغتيابه بالتعرض لجميع القبائح . ولعل هذا هو المراد من قوله (ص) : (من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له) . لامن تجاهر بمعصية خاصة وعد مستوراً في غيرها ، كبعض عمال الظلمة . انتهى ملخص كلامه .

أقول : أما القول بالتفصيل المذكور فلا دليل عليه بوجه ، فإن بعض الناس قد يتجاهر بالذنوب الكبيرة ، كقتل النفوس المحترمة ، وشرب الخمر ، وأكل أموال الناس ، ومع ذلك يتستر فيما هو دونها ، كإيذاء الجار ، والنظر إلى الأجنبيات ، وترك العبادات الواجبة . نعم إذا تجاهر في معصية جاز اغتيابه بها ولو أزمها ، فإذا تجاهر بشرب الخمر جاز اغتيابه بهيتهة مقدمات الشرب من الشراء والحمل ، أو الصنع ، فإن الالتزام بالشيء التزام بلوازمه . ومن ألقى جلباب الحياء في معصية ألقى جلبابه في لوازمه أيضاً . وعليه فيدور الأمر بين

القول بالجواز مطلقاً ، وبين القول بعدم الجواز كك .

وقد يقال : إن الظاهر هو جواز اغتيال المتجاهر مطلقاً ، كما عن الحدائق . بل استظهره من كلام جملة من الأعلام ، بل ذكر المصنف تصريح بعض الأساطين بذلك . والوجه فيه هو إطلاق الروايات المتقدمة ، فإنه دال على جواز غيبة المتجاهر بالفسق حتى يذكر المعاصي التي لم يتجاهر فيها . فكان تجاهره بمعصية واحدة أسقط احترامه في نظر الشارع بحيث صار مهدور الحرمة . كما أن المرتد بارتداده يصبح مهدور الدم ، ولكنك قد عرفت ضعف الروايات المذكورة ، فلا يمكن التمسك بإطلاقها . وعليه فلاقتصار على المقدار المتيقن يقتضي عدم جواز غيبة المتجاهر بغير ما تجاهر فيه وفي لوازمه .

الثالث : ظهر من مطاوي ما ذكرناه أنه يعتبر في صدق التجاهر بالفسق أن يكون المتجاهر به مما يوجب الفسق والخروج عن العدالة ، فلو ارتكب أحد الحرام الواقعي لشبهة حكيمية أو موضوعية ، فإنه ليس بمذنب فضلاً عن كونه متجاهراً بالفسق . أما الشبهة الحكيمية فكما إذا شرب العصير التري المغلي قبل ذهاب ثلثيه - أو أكل لحم الارنب ، لأنه يعتقد بإحتمال بحسب اجتهاده أو اجتهاد من يقلده - فإنه يكون معذوراً في هذا الارتكاب إذا ثبت له أو لقلده مقدمات الاجتهاد .

وأما الشبهة الموضوعية فكشرب الخمر باعتقاد انبأ ماء ، وكوطي امرأة اجنبية باعتقاد انها زوجته ، وكقتل المؤمن باعتقاد انه مهدور الدم . فإنه ايضاً معذور في هذه الاعمال إلا إذا كان مقصراً فيها .

الرابع : قد عرفت : ان مقتضى العمل بالمطلقات هو جواز غيبة المتجاهر مطلقاً مجرد تجاهره بمعصية من المعاصي ، فيكون التجاهر ولو في معصية واحدة علة تامة لجواز الغيبة ، وعليه فلا يفرق في ذلك بين ان يكون معروفاً بالتجاهر في الفسق بين جميع الناس ، وفي جميع الامكنة والاصقاع ، او بين بعضهم وفي بعض البلاد والقرى .

وعلى هذا فلا وجه لما استشكله المصنف من دعوى (ظهور روايات الرخصة فيه من لا يستنكف عن الاطلاع على عمله مطلقاً ، فرب متجاهر في بلد متستر في بلاد الغربة او في طريق الحج والزياره لثلا يقع عن عيون الناس) . نعم لو تجاهر بذلك بين جماعة اصحاب سره ورفقائه في العمل فإنه لا يعد متجاهراً بالفسق .

ولكن قد عرفت ضعف المطلقات المذكورة ، فلا يمكن الاستناد اليها في تجوز هتك عرض المؤمن واقتضاحه بين الناس ، ولا تصالح لتقييد المطلقات الدالة على حرية الغيبة . وإذن فلا تجوز غيبة المتجاهر إلا لمن تجاهر بالمعصية عنده ، لامن جهة الروايات ، بل لعدم

تحقق مفهوم الغيبة مع التجاهر ، على ما ذكرناه في تفسيرها ، والله العالم .
ولقد أجاد المصنف حيث قال : (وبالجملية فحيث كان الاصل في المؤمن الاحترام على الاطلاق وجب الاقتصار على ما يتقن خروجه) .
قوله : (وهذا هو الفارق بين السب والغيبة) . أقول : قد تقدم توضيح ذلك في البحث عن حرمة سباب المؤمن ، وقلنا : إن النسبة بين الغيبة وسب المؤمن هي العموم من وجه .

جواز تظلم المظلوم

قوله : (الثاني : نظم المظلوم وإظهار ما فعل به الظالم وإن كان مستتراً به) . أقول : ذكر الشيعة والسنة (١) من مستثنيات حرمة الغيبة نظم المظلوم ، وإظهار ما أصابه من الظالم وإن كان مستتراً في ظلمه إياه . كما إذا ضربه أو شتمه أو أخذ ماله أو هجم على داره في مكان لا يراها أحد أو لا يراها من يتظلم إليه ، فإنه يجوز للمظلوم أن يتظلم بها الى الناس .

ويدل عليه قوله تعالى (٢) : (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) . فقد ثبت من الخارج ان الغيبة من الجهر بالسوء ، فانها إظهار ماستره الله من العيوب الموجبة لهتك القول فيه وإهانته ، كما عرفت . وعليه فتطبق الآية على ما نحن فيه ، وتكون النتيجة ان الله لا يحب الاغتياب إلا للمظلوم ، فإن له ان يتظلم الى الناس بذكر مساوي الظالم وإن لم يرج ارتداعه عن ظلمه إياه .

وأما الرواية (٣) المفسرة للجهر بالسوء بأن المراد به الشتم فمضافاً الى ضعف السند فيها أن انطباقه على ذلك لا ينافي انطباقه على الغيبة ايضاً ، لما عرفت مراراً من ان الروايات الواردة في تفسير القرآن كلها لبيان المصداق وتنقيح الصغرى .

وقيد الشهيد في كشف الريبة وجمع ممن تأخر عنه جواز الغيبة هنا بكونها عند من يرجو منه إزالة الظلم عنه اقتصاراً في مخالفة الاصل الثابت بالعقل والنقل على المتيقن ، إذ لا عموم في الآية ليمسك به في إثبات الإباحة مطلقاً . وما ورد في تفسير الآية من الاخبار

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم للغزالي ص ١١٣٣ .

(٢) سورة النساء ، آية : ١٤٨ .

(٣) راجع ج ٢ مجمع البيان ط صيدا ص ١٣١ .

لا ينهض للحجية ، مع أن المروي عن الباقر (ع) في تفسيرها المحكي عن مجمع البيان : أنه لا يجب الشتم في الاعتبار إلا من ظلم .

وفيه أن الآية وإن لم تشتمل على شيء من الفاظ العموم وأدواته إلا أن قوله (إلا من ظلم) مطلق فبمقتضى مقدمات الحكمة فيه يزيد العموم . وعليه فيجوز للمظلوم اغتيااب الظالم سواء احتمل ارتداعه أم لا .

ويدل على الحكم المذكور ما في تفسير القمي (١) من الرخصة للمظلوم في معارضة الظالم وكذلك يدل عليه ماورد (٢) في تطبيق الآية على ذكر الضيف إساءة المضيف إياه ، ولكن جميع ذلك ضعيف السند .

ثم إن المراد من إساءة الضيافة هو هتك الضيف وعدم القيام بما يليق بشأنه وبما تقتضيه وظائف الضيافة والمعاشرة المقررة في الشريعة المقدسة ، ويسمى ذلك في لغة الفرس بكلمة (بزيرائی) وليس المراد بها ترك ما يشتهي الضيف ويتمناه زائداً على المقدار المتعارف .

وبعبارة أخرى حق الضيف على المضيف أن يكرمه ويحترمه بالحد الاوسط ، فلا يجوز له مطالبة بالحد الأعلى ، ولا يجوز للمضيف أن يعامل ضيفه بالحد الأدنى ، وإلا لجاز لآي منها أن يذكر ما فعله الآخر معه من المساءة ، لأنه نوع من التظلم ، فيكون مشمولاً للآية من دون احتياج الى الرواية ، وحينئذ فيكون تطبيق الآية على إساءة الضيافة مؤيدة لما ذكرناه .

وقد يستدل على الجواز هنا بامور غير ناهضة للدلالة على المقصود :

الاول : قوله تعالى (٣) : (والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون) . وقوله تعالى : (ولما انتصر بعد ظلمه فلولاك ما عليهم من سبيل) . بدعوى ان ذكر المظلوم ما فعله الظالم معه من السوء نحو من الانتصار فيكون مشمولاً للآيتين .

وفيه ان الآيتين أجنبيتان عما نحن فيه ، بل هما راجعتان الى جواز الاعتداء والانتقام

(١) ص ١٤٥ .

(٢) في ج ٢ مجمع البيان ص ١٣١ . وج ٤ ثل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها التهمة من العشرة ص ١٣٩ في قوله تعالى : لا يحب الله الخ عن أبي عبد الله (ع) انه انضيف ينادى بالرجل فلا يحسن ضيفه فلا جناح عليه في أن يذكره بسوءه ما فعله .

بالمثل ، نظير قوله تعالى (١) : (فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) . وقد ذهب الى هذا جمع من الاكابر حتى صرح الاردبيلي في محكي كلامه بجواز اعتداء المضروب بالضرب والمشتوم بالشتم كما عرفته إجمالاً في البحث عن حرمة السب . ويدل على ما ذكرناه من حمل الآيتين على الانتقام بالمثل قوله تعالى بينها : (وجزاء سيئة سيئة مثلها) . ودعوى أن الغيبة نحو من الاعتداء ، دعوى جزافية ، فانه لا إطلاق للآيتين بالنسبة الى المجازات بالمحرّمات ، وإلا لجاز الاعتداء بالزنا ونحوه ، ولم يلزم به احد ، بل هو ضروري البطلان .

الثاني ان في منع المظلوم من التظلم حرجاً عظيماً ، بل ربما لا يتحمله إلا الأوحدي من الناس . وفيه ان هذا لا يتم في جميع الموارد ، فان رب شخص يتحمل مالا يحصى من المصائب الشديدة والنوائب العسرة حتى من الاشخاص الدينية بغير حرج ومشقة .

على أن في شمول دليل الحرج للمقام إشكالا ، بل منعاً ، لأنه منافي للامتنان في حق المغتاب (بالفتح) وقد حققنا في معنى أدلة الحرج والضرر انها أدلة امتنانية ، وإنما تجري اذا لم يلزم من جريانها خلاف الامتنان في حق الآخرين .

الثالث : ان في تشريع الجواز مظنة ردع الظالم ، وهي مصلحة خالية عن المفسدة ، فتوجب الجواز ، فان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد على مسلك العدالة .

وفيه أن الاحكام الشرعية وإن كانت تابعة للملاكات الواقعية ، إلا ان المصلحة المظنونة لانقاوم المفسدة المقطوعة ، لأن الظن لا يفي من الحق شيئاً . على انه ربما لا يرتدع الظالم باغتيابه ، بل قد لا يرتدع بما هو اعظم من الاغتياب ، على ان لازم هذا الوجه هو جواز اغتيابه حتى من غير المظلوم ، فان الظن بالارتداع موجود فيها ، بل قد يكون ذكر غير المظلوم أكد في ردع الظالم .

الرابع : ما في رواية قرب الاسناد المتقدمة في البحث عن جواز غيبة المتجاهر بالفسق وهو قوله «ع» : (ثلاثة ليس لهم حرمة صاحب هوى مبتدع والامام الجائر والفساق المعلن بالفسق) . بدعوى ان عدم احترام الامام الجائر إنما هو لجوره ، لا لتجاهره بالفسق وإلا لم يكن قسماً للفساق المعلن بنفسه .

وفيه أولاً : انها ضعيفة السند كما عرفته في المبحث المذكور . وثانياً : يمكن ان يراد من الامام الجائر من يتقمص بقميص الخلافة على غير استحقاق ، ويتنصب منصب الامامة بغير رضى من الله ورسوله . ويمكن ان يراد به مطلق القاعد الذي يجور على الناس

وبظلمهم ، سواء ادعى الخلافة مع ذلك أم لا ، ويعبر عنه في لغة الفرس بلفظ (زمامدار) وعليه فيدخل فيه من يقضي بين الناس ، أو يفتيهم على غير هدى من الله ورسوله . وعلى كل حال ، فلا دلالة في توصيف الإمام بالجور على عليته لجواز الغيبة ، فإن عطف الفاسق عليه من قبيل عطف العام على الخاص . على أن الرواية المذكورة ضرورية عن النبي بسند آخر (١) وهي تشتمل على توصيف الإمام بالكذاب . على أن هذا الوجه لو دل على الجواز لم يختص بخصوص المظلوم . فإن الإمام الجائر يجوز اغتيابه لكل أحد . فعموم العلة : أعني الجور يقتضي عموم الحكم .

الخامس : قوله « ص » (٢) : (ولصاحب الحق مقال) . وفيه أولا : أنه ضعيف السند وغير منجز بشيء . وثانياً : أنه لا دليل إلا على ثبوت المقال لصاحب الحق من حيث الكبرى : أي في موارد ثبوت الحق له بالفعل . وأما إحراز الصغرى فلا بد وان يكون بأدلة أخرى .

ومعنى الحديث أن كل من ثبت له حق فعلي* على أحد من الحقوق المالية والعرضية والبدنية وغير هافله مقال في المطالبة به ، والمرافعة عليه . وعلى هذا فلا تشمل المظلوم الذي أصبح حقه ، وفات بالظلم عليه ، إذ ليس له حق فعلي* حتى يكون له مقال في المطالبة به ، والمرافعة عليه .

ويحتمل اختصاصه بالدين فقط ، فيكون مساوفاً لقوله « ص » (٣) : (لي* الواجد بالدين

(١) مجهولة لموسى بن اسماعيل . راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٧ .

(٢) في ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٥ . وج ٦ سنن البيهقي باب ما جاء في التقاضي ص ٥٢ . وج ٢ البخاري باب الوكالة في قضاء الدين ص ٣٧ : عن أبي هريرة إن أعرابياً تقاضى النبي (ص) ديناً كان له عليه فأغلظ له فهم* به أصحاب النبي (ص) فقال النبي : دعوه فإن لصاحب الحق مقالا ، ثم قال : أقضوه ، فقالوا : لا نجد إلا سنأ أفضل من سنه ، قال : اشتروه واعطوه فإن خيركم أحسنكم قضاء .

وفي ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٢ . ذكر هذه الجملة : (إن لصاحب الحق مقالا) . في مسوغات الغيبة ، ولم يذكر المصدر .

(٣) ضعيفة لهارون : راجع ج ٢ ثل باب ٨ تحريم الماطلة بالدين من أبواب الدين ص ٦٢٢ . وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ٥١ روى هذه الجملة : (لي* الواجد يحل عرضه وعقوبته) في احاديث شتى . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٩٠ روى هذه الجملة : (لي* الواجد يحل عقوبته) عن عوالي الثاني مرسل .

يحل عرضه وعقوبته مالم يكن دينه فيما يكره الله عز وجل) .

عدم جواز الغيبة في ترك الأولى

لا يجوز للمظلوم أن يفتاب الظالم بترك الأولى ، لعدم الدليل عليه . وقد يستدل على الجواز بروايتين ، الأولى : رواية حماد بن عثمان (١) الواردة في استقضاء الدين ، فأنها ظاهرة في جواز الشكوى من الدائن لتركه الأولى ، لأن الإهمال في قضاء الدين من الأمور المستحبة وفيه أولا : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أن ظاهر الفرض في الرواية أن الدائن قد تعدى على المدين ، فطلب منه أداء الدين مع عدم وجوب الأداء عليه لعسر أو لغيره ، ولا شبهة أن ذلك ظلم تباح معه الغيبة .

ويؤيد ذلك أن الامام «ع» لم يوجب على المدين أداء الدين ، ولو كان واجداً ، ولم يكن له عذر لكان أداء الدين واجباً عليه بلا ريب ، لما ورد (أن لي الواجد يحل عرضه وعقوبته) . وقد عرفت ذلك آنفاً .

هذا كله على النسخة المعروفة التي تبعها صاحب الوسائل والمصنف في النقل . وأما على نسختي الوافي والمستدرک ، وما ذكره المجلسي (٢) عن بعض النسخ القديمة . من تبديل الضاد المعجمة في استقضيت في الموضوعين بالصاد المهملة فالرواية تكاد تكون نصاً فيما ذكرناه فإن معنى الاستقضاء في الحق البلوغ الى الغاية في المطالبة . ومن الواضح أن ذلك قد يؤدي الى اهتك والظلم ، فيكون حراماً . وعليه فتكون الرواية من جملة ما دل على جواز اغتياص

(١) في ج ١ كا ص ٣٥٥ . وج ١٠ الوافي ص ١٠٨ . وج ٢ ثل باب ١٦ أنه يكره لمن يتقاضى الدين الخ من أبواب الدين ص ٦٢٣ عن حماد قال : دخل رجل على أبي عبد الله «ع» فشكى اليه رجلاً من أصحابه فلم يلبث أن جاء المشكو فقال له أبو عبد الله ما الغلان يشكوك ؟ فقال له : يشكوني إني استقصيت منه حق ، قال : فجلس أبو عبد الله مغضباً ثم قال : كأنك إذا استقصيت حقك لم تسمي أرايت ما حكي الله عز وجل فقال : ويخافون سوء الحساب ، أترى أنهم خافوا الله أن يمجور عابهم لا والله ما خافوا إلا الاستقصاء فسماء الله سوء الحساب فمن استقصى فقد أساء . ضعيفة لم يلى بن محمد .

ورواها في ج ٢ التهذيب ص ٦٢ بسند فيه جهالة لمحمد بن يحيى الصيرفي . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٩٢ عن العياشي مرسل .

(٢) راجع ج ٣ مرآة العقول باب ٢٥ آداب قضاء الدين ص ٣٨٩ .

الظالم من قبل المظلوم بذكر اوصافه المحرمة كما تقدم .
ومن تأمل الرواية ، وتشديد الامام (ع) فيها على المشكو عليه ، واستشهاده بالآية
يطمئن بصحة نسخة الوافي . على ان المحدث القاساني دقيق في نقله . ومع الاغضاء عن
جميع ما ذكرناه . وتسليم عدم ظهور الرواية فيما يقول فليس لها ظهور فيما ذكره المصنف
ايضا ، فتكون مجملة .

الثانية رسالة ثعلبة بن ميمون (١) : (قال : كان عنده قوم يتحدثهم إذ ذكر رجل منهم
رجلا فوق فيه وشكاه فقال له ابو عبدالله (ع) : وأنى لك بأخيك كله وأي الرجال المذهب)
فان الظاهر من الجواب ان الشكوى إنما كانت من ترك الأولى الذي لا يليق بالأخ
الكامل المذهب .

وفيه أولا : انها ضعيفة السند . وثانيا : ان جواب الامام (ع) ظاهر في ان الصنع
الذي شكى منه الرجل أمر يصيب به جميع الناس ، وليس يوجد من لا يصيب به إلا الأوحدي
وعليه فيخرج هذا عن موضوع الغيبة ، فقد عرفت انها كشف ماستره الله .
وقد يستدل على جواز الغيبة بترك الأولى بما ورد في ذكر الضيف مساوي ضيافة
المضيف ، فان ذلك ليس إلا من ترك الأولى .

وفيه مضابط الى ضعف السند فيه . انك قد عرفت : ان المراد من إساءة الضيافة في
الرواية هو الهتك والظلم والإهانة ، وإلا لما صح تطبيق الآية على الموارد . واما ما في
حاشية الأيرواني من دعوى ان ترك الأولى نوع من الظلم فلا وجه له .

نصح المستشير

قوله : (ويبقى من موارد الرخصة لمزاحمة الغرض الأهم صور تعرضوا لها ، منها نصح
المستشير) - أقول : مستثنيات الغيبة التي ذكرها تندرج في واحد من ثلاثة عناوين :
الأول : ما كان خارجا عنها موضوعا كذكر المتجاهر بالفسق اذا خصصنا الجواز

(١) عن ذكره عن أبي عبد الله (ع) قال : كان عنده قوم يتحدثهم إذ ذكر رجل منهم
رجلا فوق فيه وشكاه فقال له ابو عبدالله (ع) : وأنى لك بأخيك كله وأي الرجال
المذهب ، رسالة .

راجع ج ٣ الوافي باب من يجب مصادقته ص ١٠٥ ، وج ٢ ثل باب ٦ الاغضاء
عن الإخوان من العشرة ص ٢١٣ .

بذكر ما تجاهر فيه من المعاصي ، وقد تكلمنا عليه مفصلاً . ومن هذا القبيل ذكر الأشخاص بالأوصاف الظاهرة كالأعمش والأحول والأعرج ونحوها ، بل من المتعارف في كل زمان ذكر الناس بالأوصاف الواضحة . كما هو كذلك في كثير من الرواة . والوجه في ذلك هو ما تقدم في معنى الغيبة من كونها إظهاراً لما ستره الله على المقول فيه ، فذكر الأمور الظاهرة ليس منها شيء .

الثاني : أن تكون في الغيبة مصلحة تراحم المفسدة في تركها ، كما إذا توقف حفظ النفس المحترمة أو الأموال الخطيرة أو صيانة العرض عن الحيانة على الغيبة . ولا بدح من ملاحظة قواعد التراحم ، والعمل على طبق أقوى الملاكين . وعليه فتتصف الغيبة بالأحكام الخمسة كما هو واضح .

الثالث : ما كان خارجاً عن الغيبة بالتخصيص وهو على قسمين ، الأول : أن يكون الخروج بدليل يختص بالغيبة كتظلم المظلوم ، وقد تقدم الكلام فيه . الثاني : أن يكون الخروج بدليل عام جارٍ في أبواب الفقه ، ولا يختص بالغيبة فقط . كدالة نفي الحرج والضرر هذا كله بحسب الكبرى .

وأما بحسب الصغرى فقد ذكرناها موارد عديدة ، الأول : نصيح المستشير ، قال المصنف : (فإن النصيحة واجبة للمستشير فإن خيانتة قد تكون أقوى مفسدة من الوقوع في المغتاب ، وكذلك النصيح من غير استشارة) . وعليه فالنسبة بينه وبين الغيبة عموم من وجه ، لأن الغيبة قد تتحقق باظهار العيوب المستورة حيث لا يتحقق النصيح ، كما هو الكثير ، وقد يتحقق النصيح حيث لا يتحقق الغيبة ، كما إذا لم يتوقف على ذكر أحد بالسوء وقد يجتمعان ، كما إذا استشاره أحد في الزواج بامرأة معلومة ، وهو يعلم أنها فاجرة ومتبرجة أو استشاره في مصاحبة رجل في السفر أو التجارة أو المجالسة ، وهو يعلم أنه خائن وسيء الخلق وشارب الخمر ومركب الفجور وآكل أموال الناس بالظلم والعدوان ، أو استشاره في التلذذ عند شخص وهو يعلم أنه سيء العقيدة أو سيء العمل ، فإن النصيح في الموارد المذكورة يتوقف على الغيبة . وعلى هذا فإن كان دليل وجوب النصيح ودليل حرمة الغيبة من قبيل المتعارضين تساقطاً معاً في مادة الاجتماع : وكان المرجع إلى أصالة الاباحة . وإن كانا من قبيل تراحم المقتضيين فلا بد في ترجيح أحدهما على الآخر من ملاحظة أقوى الملاكين .

ولكن الظاهر أن مانحن فيه من صغريات باب التراحم ، لا التعارض ، فإن الغيبة في موارد الاجتماع مأخوذة في مقدمات النصيح . وأنه يتولد منها ويتوقف عليها ، نظير توقف

إنقاذ الفريق والأتان بالصلاة على التصرف في ملك غيره . وعليه فيتصرف كل من النصيح والغيبة بالأحكام الخمسة حسب اختلاف الموارد بقوة الملاك وضعفه على ما تقدمت الإشارة إليه ، فإن تساوى الملاك كان النصيح والغيبة مباحين ، وإن زاد أحدهما على الآخر كان الزائد متصفاً بالوجوب أو الاستحباب بقدر ما فيه من زيادة الملاك ، وكان الناقص محرماً أو مكروهاً بمقدار ما فيه من نقصه ، هذا كله مع تسليم وجوب النصيح .

ولكن بعد التأمل في الأخبار الموهمة لوجوب النصيح لم نجد فيها ما يدل على الوجوب ، فإنها على أربع طوائف :

الاولى (١) : مادل على حرمة خيانة المؤمن لأخيه . ومن المعلوم أنها أجنبية عما نحن فيه . لعدم الملازمة بين الخيانة وترك النصيحة حتى مع الاستشارة ، لا يمكن رده إلى غيره سواء كان ذلك الغير أعرف منه بحال المستشير أم لا ، ومن الواضح أنه لو كان النصيح واجباً لما جاز رده .

الثانية : الأخبار (٢) الدالة على وجوب نصيح المؤمن ابتداءً بدون سبق استشارة

(١) في ج ٣ الوافي باب حقوق الاخوة ص ١٠٢ . وج ٢ ثل باب ١٢٢ وجوب أداء حق المؤمن من العشرة ص ٢٢٨ في رواية أبي المأمون الحارثي عن أبي عبد الله من حق المؤمن على المؤمن أن لا يخونه . ومجولة للحارثي .

وفي الباب المزبور من ثل وج ٣ الوافي باب التراحم ص ١٠٠ : عن أبي المعز عن أبي عبد الله «ع» قال : المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يخونه . صحيحة .

وفي الموضع المتقدم من ثل وج ٣ الوافي باب اخوة المؤمنين ص ١٠١ : عن علي بن عقبة عن أبي عبد الله «ع» قال : إن المؤمن أخو المؤمن عينه ودليله لا يخونه . صحيحة . وفي رواية الحارث عن أبي عبد الله «ع» المسلم أخو المسلم — لا يخونه . ضعيفة . لسهل ، ومجولة للمعنى الخاطئ . إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة في المصادر المزبورة وج ٢ المستدرک ص ٩٢ .

(٢) في ج ٣ الوافي ص ٩٩ . وج ٢ اصول الكافي بهامش مرآة العقول باب الاهتمام بأمور المسلمين ص ١٦٦ . وج ٢ ثل باب ٢١ وجوب نصيحة المسلم من فعل المعروف ص ٥٢٠ عن رسول الله (ص) : أنسك الناس نسكاً أنصحهم حباً . ضعيفة للنوفلي .

وفي ج ٣ الوافي ص ١٢١ . وج ٢ ثل باب ٣٥ وجوب نصيحة المؤمن من فعل المعروف ص ٥٢٦ . وج ٢ اصول الكافي بهامش مرآة العقول ص ١٩٠ باب نصيحة المؤمن عن عيسى عن أبي عبد الله «ع» قال : يجب للمؤمن على المؤمن أن ينصحه . صحيحة .

واستهداء، وهي وإن كانت كثيرة ومعتبرة، ولكنها راجعة الى الجهات الأخلاقية، فتحمل على الاستحباب.

والوجه في ذلك هو لزوم العسر الأكيد والخرج الشديد من القول: بوجوب النصيح على وجه الاطلاق، وتقبيده بمورد الابتلاء، أو بمن يني بحقوق الاخوة من غير أن يضيع منها شيئاً وإن كان يرفع العسر والخرج، ولكن قامت الضرورة على عدم وجوبه هنا ايضاً.

الثالثة: الأخبار الواردة في خصوص نصيح المستشير، وقد ادعى غير واحد من المحدثين وغيرهم ظهورها في الوجوب، منها قوله «ع» (١): في رواية ابن عمر عن أبي عبد الله «ع» (قال: من استشار أخاه فلم ينصحه محض الرأي سلبه الله عز وجل رأيه). ومنها قوله «ع» (٢): في رواية النسوفي: (من استشاره أخوه المؤمن فلم يحضنه النصيحة سلبه الله له).

وفيه أن التوعيد في هاتين الروايتين بالعقوبة الدنيوية من سلب اللب والرأي لا يدل على أزيد من الاستحباب ورجحان العمل، فإن العقل من أعظم النعم الإلهية، وقد من به سبحانه على عباده لهدايتهم، فصرفه الى غير ما خلق لأجله يوجب الزوال وهو من النقائص الشديدة. كما أن صرفه الى ما خلق لأجله يوجب المزية والاستكمال، ولا شبهة في رجحانه ومن هنا ظهر أن قوله «ع» في رواية عباية (٣): (وانصيح لمن استشارك). إرشاد الى ما ذكرناه. فيكون محمولا على الاستحباب. على أن الروايات المذكورة كلها مجهولة الرواة. ويدل على عدم الوجوب أيضاً ما أشرنا اليه سابقاً من جواز إرجاع المستشير الى

— وعن ابن وهب عنه «ع» قال: يجب للمؤمن على المؤمن النصيحة له في المشهد والمغيب صحيحة. وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المتقدمة. وفي ج ٣ الوافي ص ١٦٤. وج ٢ ثل باب ٣٦ من فعل المعروف ص ٥٢٦. وج ٢ اصول الكافي بهامش مرآة العقول ص ٣٥٣. وج ٢ المستدرك باب ١٠٥ وجوب أداء حق المؤمن ص ٩٢. وباب ٣٤ وجوب نصيحة المؤمن وباب ٣٥ تحريم ترك نصيحة المؤمن ص ٤١٢.

(١) مجهولة للحسين بن حازم والحسين بن عمر. راجع ج ٢ ثل باب ٢٣ وجوب نصيح المستشير من العشرة ص ٢٠٨.

(٢) مجهولة لعبد الله بن سليمان النوفلي. راجع ج ٢ المستدرك باب ٢٢ وجوب نصيح المستشير من العشرة ص ٦٦.

(٣) مجهولة ليحيى ومالك وعباية. راجع الباب المذكور من المستدرك:

غيره ، فانه يناقـي وجوب النصـح .
 الرابعة : الروايات (١) الأمرة باعانة المؤمن وكشف بـكـرته وقضاء حاجته ، ومن الواضح أن نصـح المؤمن نوع منها ، فيكون واجباً .
 وفيه أن جميع ماورد في حقوق الإخـوان محمول على الجهات الأخلاقية ، فيحمل على الاستحباب ، إلا ما ثبت وجوبه في الشريعة ، كرد السلام ونحوه ، ضرورة أنه لم يلتزم أحد فيها بالوجوب ، بل قامت الضرورة على عدم الوجوب فتكون الضرورة قرينة على رفع اليد عن ظهورها في الوجوب .
 وحاصل جميع ماقدمناه : أنه لادليل على وجوب النصـح بعنوانه الأولي مطلقاً ، إلا اذا كان تركه موجباً لتلف النفس ، وهتك العرض ، وذهاب المال الخطير ، فانه يجب حـلـامية الامور المذكورة .

جواز الاغتيا ب في مواضع الاستفتاء

الثاني : الاستفتاء اذا توقف على ذكر الظالم بالخصوص بأن يقول للمفتي : ظلمي فلان في حقي فكيف طريقي في الخلاص .
 والذي تقتضيه القاعدة هو الجواز اذا كان السؤال مورداً للابتلاء مع عدم تمكن السائل منه بغير تسمية المغتاب . والوجه في ذلك هو قيام الادلة النقلية والعقلية وضرورة المذهب على وجوب تعلم الأحكام الشرعية التي تكون في معرض الابتلاء بها ، وعليه فإذا توقف ذلك على ترك واجب أو ارتكاب حرام فإن العمل حـ يكون على طبق أقـسـوـنـ الملاكين ، ومن الواضح أن التعلم أهم من ترك الغيبة . فإن ترك التعلم ينجر الى اضمحلال الدين وأما بحسب الروايات فقد استدل على الجواز بروايتين .
 الاولى : شكايـة هند (٢) زوجة أبي سفيان الى الرسول (ص) حيث قالت : إن أباسفيان رجل شحيح لا يعطيني مايكفيني وولدي ، ولم يزجرها النبي (ص) عن قولها .
 (١) راجع مصادقة الاخوان للصدوق . وج ٣ الوافي الفصل الخامس أبواب مايجب على المؤمن من الحقوق في المعاشرة . وج ٢ ثل أبواب العشرة في السفر وغيره من كتاب الحج .
 (٢) في ج ٢ المستدرک باب ١٣٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة ص ١٠٨ . وج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٣ عن النبي (ص) إنه قال لهند بنت عتبة امرأة أبي سفيان حين —

وفيه أولا: أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً: أن القضية شخصية ، فيحتمل أن يكون عدم الردع لفسق أبي سفيان ونفاقه ، أو لمعرفيته بالبخل ، حتى قيل : إنه كان مضرب المثل في البخل .

على أن مورد الرواية من صغريات تظلم المظلوم ، فقد عرفت جواز ذكر الظالم فيه ، فلا تدل على جواز الغيبة في مورد الاستفتاء مطلقاً . ومن هنا ظهر الجواب عما ورد (١) في قصةبيعة النساء من أن هند رمت زوجها أبا سفيان إلى أنه رجل ممسك ، ولم يردعها الرسول (ص) .

الثانية صحيحة ابن سنان (٢) المشتملة على ذكر الرجل امه بأنها لا تدفع يد لأمس ، ولم يردعه رسول الله (ص) ، فتدل على جواز الغيبة عند الاستفتاء .

وفيه أولاً : أنه لم يظهر لنا من الرواية كون المرأة معروفة عند النبي (ص) ، وقد عرفت فيما سبق اعتبار العلم بالمقتاب (بافتح) في تحقق الغيبة ، وذكرها بعنوان الامومة لا يستلزم التعيين ، ويتفق نظير ذلك كثيراً للمراجع والمجتهدين .

وثانياً : أن المذكور في الرواية قضية شخصية ، وخصوصياتها مجهولة لنا ، فيحتمل أن تكون الام متجاهرة بالزنا كما هو الظاهر من قول ابنها : (إن أمي لا تدفع يد لأمس الخ) وعلى هذا فلا مجال لاستصحاب عدم التجاهر كما صنفه المصنف ، على أنه لا يترتب عليه أثر إلا على القول : بالأصل المثبت .

— قالت : إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني ؟ فقال لها : خذي لك ولولئك بالمعروف . رسالة .

(١) راجع ج ٥ مجمع البيان ط صيدا ص ٢٧٦ .

(٢) في الفقيه باب نوادر الحدود ص ٣٧٤ . وج ٩ الوافي باب النوادر من الحدود ص ٨١ . وج ٣ ثل باب ٤٨ جواز منع الإمام عن الزنا من أبواب حد الزنا ص ٤٣٦ عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ع قال : جاء رجل إلى رسول الله (ص) فقال : إن أمي لا تدفع يد لأمس ، قال : فاحبسها ، قال : قد فعلت ، قال فامنع من يدخل عايتها ، قال : قد فعلت ، قال : فقيدها فانك لا تبرها بشيء أفضل من أن تمنعها من محارم الله عز وجل . صحيحة .

جواز الاغتيا ب لردع المقول فيه عن المنكر

الثالث : قصد ردع المغتاب (بالفتح) عن المنكر الذي يفعله ، وقد استدل المصنف على الجواز هنا بوجهين ، الاول : أن الغيبة هنا إحسان في حقه ، فانها وإن اشتملت على هتك وإهانتة إلا أنه توجب انقاذه من المهلكة الابدية والعقوبة الاخرية . الثاني : أن عمومات النهي عن المنكر شاملة لذلك .

أما الوجه الاول ففيه أولا : أن الدليل أخص من المدعى ، إذ ربما لا يرتدع المقول فيه عن فعل المنكر .

وثانياً : أن الغيبة محرمة على المغتاب بالكسر ، ولا يجوز الاحسان بالأمر المحرم ، فانه إنما يتقبل الله من المتقين ، وهل يتوهم أحد جواز الاحسان بالمال المغصوب والمسروق إلا اذا كان أعمى البهيرة ، كبعض المنحرفين عن الصراط المستقيم ، ودعوى رضى المقول فيه حينئذ بالغيبة جزافية . فانها مضافة الى بعدها ، أن رضاه لا يرفع الحرمة التكليفية .

وأما الوجه الثاني : ففيه أنه لا يجوز ردع المنكر بالمنكر لا تصرف أدلته عن ذلك ، وإلا لجاز ردع الزناة بالزناة بأعراضهم ، وردع السراق بسرقة أموالهم .

نعم قد ثبت جواز دفع المنكر بالمنكر في موارد خاصة كما يتضح ذلك لمن يلاحظ أبواب النهي عن المنكر وأبواب الحدود ، وقد تقدم في البحث عن حرمة السب جواز شتم المبدع والوقية فيه ، والبهت عليه ، بل وجوبها ، كما يظهر من بعض الروايات المتقدمة في البحث المذكور .

هذا كله فيما اذا لم يكن ردع ذلك المنكر مطلوباً من كل أحد وإلّا وجب ردعه على كل من اطلع عليه بأي نحو اتفق ، كمن تصدى لقتل النفوس المصونة ، وهتك الاعراض المحترمة ، واخذ الاموال الخطيرة ، فان منعه واجب بما هو أعظم من الغيبة فضلاً عنها ، لأن حفظ الامور المذكورة أهم في نظر الشارع من ترك الغيبة ونحوها ، وقد تقدمت الإشارة الى حكم مناجاة ترك الغيبة بما هو أهم منه .

جواز الاغتياب لحسم مادة الفساد

الرابع : قصد حسم مادة الفساد عن الناس كاغتياب المبدع في الدين الذي يخاف إضلاله للناس ، وقوده إياهم الى الطريقة الباطلة .

ويدل على جواز الغيبة هنا امور :

الأول : أن مصلحة دفع فتنته عن الناس أولى من الاسترعليه ، بل ربما يجب هتكه وحطه عن الانظار اذا لم يرتدع بالغيبة وحدها ، فان حرمة الدين في نظر الشارع أهم من حرمة هذا المبدع في الدين .

الثاني : قوله «ع» في صحيحة داود بن سرحان المتقدمة في البحث عن حرمة سب المؤمن (اذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقية - الغيبة - وباهتوم كيلا يطمعوا في الفساد في الاسلام) .

الثالث : ما تقدم في البحث عن جواز غيبة المتجاهر بالفسق (ثلاثة ليس لهم حرمة صاحب هوى مبتدع) . ولكنه ضعيف السند .

جواز جرح الشهود

الخامس : جرح الشهود ، وقد اتفق الأصحاب على جواز جرحهم وإظهار فسقهم ، بل إقامة البيئة على ذلك صوناً لأموال الناس وأعراضهم وأنفسهم ، إذ لولا ذلك لبغى الفساق في الارض وأظهروا فيها الفساد ، فيدعى الواحد منهم على غيره حقاً مالياً أو عرضياً أو بدنياً ، أو يدعى زوجية امرأة اجنبية لنفسه ، أو يدعى نسباً كاذباً ليرث من ميت ، ثم يقيم الشهود على دعواه من أشباه الهمج الرعاع فيصيب من أموال الناس وأعراضهم ودمائهم ما يشاء .

وأولى بالجواز من ذلك جرح الرواة الضعفاء ، إذ يتوقف عليه حفظ الدين ، وصيانة شريعة سيد المرسلين ، وقد جرى عليه ديدن الأصحاب في جميع الأمصار والاعصار ودونوا في ذلك كتباً مفصلة لتمييز الموثق منهم عن غيره ، بل على هذا سيرة الأئمة «ع» . وبوجه الى هذا قوله تعالى (١) : (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) فان التبين عن حال

الفاسق الحامل للخير لا يخلو عن الجرح غالباً . ومن هنا يظهر حكم الشهادة على الناس — بالقتل والزنا والسرقه والقذف وشرب الخمر ونحوها — لإقامة الحد عليهم ، وقد ثبت جواز الشهادة ، بل وجوبها بالكتاب والسنة المعتبرة ، كما يظهر ذلك لمن يراجع أبواب الشهادات .

جواز الاغتيا ب لدفع الضرر عن المقول فيه

السـدس : جواز الاغتيا ب لدفع الضرر عن المغتاب (بالفتح) كما اذا أراد احد ان يقتله او يهتك عرضه ، او يأخذ امواله ، او يضره بما يرجع اليه فان غيبته جائزة لدفع الامور المذكورة عنه ، فان حفظها أهم في الشريعة المقدسة من ستر ما فيه من العيوب ، بل لو اطلع عليها المقول فيه لرضى بالاغتيا ب طوعاً .

وقد حمل المصنف على هذا ما ورد في ذم زرارۃ بن أعين (ره) من الأحاديث المذكورة في كتب الرجال ، واستوضح ذلك من صحيحة الكشي (١) الصريحة في تنزيه زرارۃ وتقديسه عن المطاعن والمعائب ، وان ذم الامام «ع» إياه في بعض الاحيان إنما هو كتعيب الخضر «ع» سفينة المساكين لئلا يأخذ الغاصب من ورائهم . بل تبقى صالحة لأهلها .

وقد اورد الكشي (ره) في رجاله روايات عديدة مشتملة على اعتذار الامام «ع» عن قدح زرارۃ وذمه والتبري منه لكي يسان زرارۃ عن كيد الخائنين ، ولا تصيبه فتنة المعاندين ولكن الظاهر انه لا دلالة في شيء من الروايات المذكورة على مقصود المصنف من جواز الغيبة لدفع الضرر عن المقول فيه ، فانك قد عرفت : ان الغيبة إظهار ماستره الله عليه ومن الواضح انه لم يكن في زرارۃ عيب ديني ليكون ذكره غيبة ، وإنما ذمه الامام «ع» وتبرأ منه لحفظ دمه وشؤونه عن الأخطار ، كما عرفت التصريح بذلك فيما اشرنا اليه من الأخبار المتقدمة .

بل الظاهر منها ان قدح الامام «ع» فيه يدل على رفعة شأنه وعظم مقامه وجلالة مرتبته بحيث لا يرضى الامام «ع» ان تمسه أيدي الظالمين .

(١) راجع رجال الكشي ص ٩١ . وقد ذكرها المصنف في المتن .

جواز الاغتياب بذكر الاوصاف الظاهرة

السابع : أن يكون الانسان معروفاً بوصف يدل على عيب ، كالأعمش والأعرج والاشتر والاحول والاصم ، فانه لا محذور في ذكر المقول فيه بالاوصاف المذكورة ، وما يجري مجراها .

فقد كثر بين الفقهاء وعلماء الرجال ذكر الرواة وحمله الأحاديث بالاوصاف الظاهرة المعربة عن العيوب ، بل وعليه السيرة القطعية من حديث الأيام وقديمها ، بل وكان هذا مرسوماً بين الأئمة «ع» ايضاً ، كما يوصى اليه بعض الأحاديث (١) الواردة في توثيق بعض الرواة .

وفي بعض الأحاديث (جاءت زينب العطاراة الحولاء الى نساء رسول الله (ص) وقد تقدم ذلك في البحث عن حرمة الغش .

والوجه في جواز ذلك ان ذكر الاوصاف الظاهرة خارج عن تعريف الغيبة كما تقدم ، لانها ليست مما ستره الله ، إلا اذا كان ذكرها بقصد التنقيص والتعير ، فانه حرام من غير جهة الاغتياب .

الثامن : قال الشهيد في كشف الريبة : (قيل : اذا علم اثنان من رجل معصية شاهداها فأجرى أحدهما ذكرها في غيبة ذلك العاصي جاز ، لانه لا يؤثر عند السامع شيئاً) . ثم قال : الأولى تنزيه النفس عن ذلك بغير غرض صحيح خصوصاً مع احتمال النسيان ولكن الظاهر خروج هذا القسم عن الغيبة موضوعاً . وهو واضح .

التاسع : رد من ادعى نسباً ليس له ، وقد استدل عليه المصنف (بأن مصلحة حفظ الانساب أولى من مراعات حرمة المغتاب) .

أقول : أهمية حفظ الانساب ثابتة فيما اذا ترتب على النسب أثر شرعي من التوارث ، والنظر الى النساء ونحوها ، واما اذا لم يترتب عليه أثر شرعي ، او ترتب الاثر على دعوى النسب : كأن ادعاه لصيانة نفسه او عرضه او ماله من إصاابة الظالم إياها فلا تجوز الغيبة برد هذه الدعوى . ومع الشك في مورد يرجع الى المطلقات الدالة على حرمة الغيبة

(١) في ج ٣ ثل باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء الى رواية الحديث من ابواب صفات القاضي ص ٣٨٦ عن عبد الملك قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : أحب الناس إلى أحياء وأمواتاً أربعة . فذكر منهم الاحول .

على وجه الاطلاق ، لأن الشبهة وإن كانت مصداقية ، إلا أن التخصيص من جهة المزاخمة فلا بد من الاقتصار على المتيقن .

العاشر : القدح في مقالة باطلة ، فإن وجوب حفظ الحق وإضاعة الباطل أهم من احترام المقول فيه . وأما ما وقع من بعض المتجاهرين بالنسبة الى الاعاظم أحياء كانوا أم أمواتا من الجهر بالسوء كاطلاق الغبي والبله ونحوها من الالفاظ القبيحة فلا شبهة في حرمة ، لكونه من الفحش والشتم ، كما تقدمت الإشارة اليه في البحث عن حرمة السب .

قوله : (ثم إنهم ذكروا موارد للاستثناء لاجابة الى ذكرها) . أقول : منها تفضيل بعض العلماء على بعضهم وإن استلزم انتقاص الآخر ، ولاريب في جوازه ، لتوقف الغرض الاثم عليه ، وقد جرى على هذا ديدن الاصحاب في جميع الازمان والاقطار ، خصوصاً في تعيين مراجع التقليد . ولكن هذه مرحلة كم زلت فيها الاقدام ، عصمنا الله من الزلل .

حرمة استماع الغيبة

قال المصنف (ره) : (يحرم استماع الغيبة بلا خلاف فقد ورد أن السامع للغيبة أحد المغتابين ، والاخبار في حرمة كثيرة ، إلا أن ما يدل على كونه من الكبائر كالرواية المذكورة ونحوها ضعيفة السند) .

أقول : الظاهر أنه لا خلاف بين الشيعة والسنة (١) في حرمة استماع الغيبة ، ولكننا لم نجد دليلاً صحيحاً يدل عليها بحيث يكون استماع الغيبة من المحرمات فضلاً عن كونه من الكبائر ، إذ ماورد في حرمة من طرق الخاصة (٢) ومن طرق العامة (٣) كله لا يخلو عن الارسال وضعف السند ، فلا يكون قابلاً للاستناد اليه .

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم ص ١٢٦ .

(٢) في ج ٢ المستدرک ص ١٠٨ عن كتاب الروضة عن أبي عبد الله (ع) إنه قال : الغيبة كفر والمستمع لها والراضي بها مشرك . رسالة .

وعن الشيخ أبي الفتوح عن رسول الله (ص) إنه قال : السامع للغيبة أحد المغتابين . رسالة وعن القطب الراوندي عن النبي (ص) إنه قال : من سمع الغيبة ولم يغير كان كمن اغتاب . رسالة .

(٣) في ج ٣ إحياء العلوم ص ١٢٨ قال رسول الله (ص) : المستمع أحد المغتابين . وغير ذلك من الاحاديث .

نعم قال في كتاب الاختصاص (١) : (نظر أمير المؤمنين «ع» الى رجل يغتاب رجلاً عند الحسن ابنه «ع» فقال : يا بني نزه سمك عن مثل هذا فإنه نظر الى أخت مافي وعائه فافرغه في وعائك) . فإنه ربما يدعى كونه رواية مسندة ، قد أرسلها صاحب الاختصاص للاختصار ، فبدل ذلك على وثاقة روايتها المحدثين عنده ، إذ فرق بين كلمة روى عنه كذا وبين كلمة قال فلان كذا ، فإن القول الأول ظاهر في كون المتقول مرسلادون الثاني ، وعليه فهي رواية معتبرة تدل على حرمة استماع الغيبة .
ولكن رد عليه أن ثبوت الاعتبار عنده لا يستلزم ثبوته عندنا ، إذ لعله يعتمد على مالا نعتمده .

وقد يستدل على الحرمة مطلقاً بحديث المناهي (٢) ، فإن رسول الله ص (نهى عن الغيبة والاستماع إليها ونهى عن النيمة والاستماع إليها) .
وفيه أولاً : أنه ضعيف السند كما عرفته مراراً . وثانياً : أن صدره وإن كان ظاهراً في الحرمة مطلقاً ، إلا أن ذيله قرينة على حرمة الاستماع مع عدم الرد فقط ، وهو قوله (ص) (ومن تطوع علي أخيه في غيبة سمعها فيه في مجلس فردها عنه رد الله عنه ألف باب من الشر في الدنيا والآخرة فإن هو لم يردّها وهو قادر على ردّها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مرة) .

وحملها على السماع القهري خلاف الظاهر منها . على أنه أمر نادر .
وقد يجاب عن حديث المناهي بعدم ظهوره في الحرمة التكليفية ، فإن النهي فيه عن استماع الغيبة نهى تنزيهي ، وإرشاد الى الجهات الأخلاقية . ويدل عليه من الحديث ذكر الأمور الأخلاقية فيه من آثار الغيبة ككونها موجبة لبطلان الوضوء (٣) والعدوم .
وفيه أن مائت كونه راجعاً الى الأخلاقيات ترفع اليد فيه عن ظهور النهي في الحرمة ، وأما غيره فيؤخذ بظهوره لاحتماله كما حقق في محله .

ومع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه وتسليم صحة الروايات المتقدمة الظاهرة في حرمة استماع الغيبة مطلقاً ، فلا بد من تقييدها بالروايات المتكثرة (٤) الظاهرة في جواز استماعها

(١) راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٨ .

(٢) مجهولة لشعيب بن واقد . راجع ج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٨ . ومكارم الاخلاق ص ٢٣٥ .

(٣) راجع مكارم الاخلاق ص ٢٣٨ .

(٤) في ج ٢ ثل باب ١٥٦ وجوب رد غيبة المؤمن من العشرة ص ٢٣٩ في وصية —

حرمة استماع الغيبة

٢٥٩

لردها عن المقول فيه، وتخصيصها بصورة السماع القهري قد تقدم الجواب عنه آنفاً، وعليه فانما يحرم استماع الغيبة مع عدم الرد .

وقد يقال : إن النسبة بين الاخبار الواردة في سماع الغيبة للرد وبين المطلقات المتقدمة الدالة على حرمة سماع الغيبة هي العموم من وجه . فان الطائفة الاولى أعم من الثانية من حيث شمولها للسماع القهري الانفاقي، وأخص منها من حيث اختصاصها بصورة الاستماع للرد فقط . والطائفة الثانية أعم من حيث شمولها للاستماع بغير داعي الرد، وأخص من حيث اختصاصها بالاستماع الاختياري، فيقع التعارض بينهما في مورد الاجتماع، وبؤخذ بالطائفة الاولى لكونها صحيحة السند دون الطائفة الثانية بناء على ان صحة السند من المرجحات، كما هو المشهور بين المتأخرين .

ولكن يرد عليه ان مجرد صحة السند لا يكون من المرجحات في معارضة الدليلين (وقد حققناه في علم الاصول) وعليه فتسقطان للمعارضة، ويرجع الى عمومات ما دل على رجحان إبانة المؤمن، وإلا فيرجع الى البراءة .

على انك قد عرفت : ان الطائفة الثانية ضعيفة السند ، فلا تعارض للطائفة الاولى

— النبي (ص) لعلي «ع» : يا علي من اغتیب عنده أخوه المسلم فاستطاع نصره فلم ينصره خذله الله في الدنيا والآخرة . رجال سند هذه الوصية مجاهيل لا طريق الى الحكم بصحتها . وعن أبي الورد عن أبي جعفر «ع» قال : من اغتیب عنده أخوه المؤمن فنصره وأعانته نصره الله وأعانته في الدنيا والآخرة ومن لم ينصره ولم يعنه ولم يدفع عنه وهو يقدر على نصرته وعونه إلا خفضه الله في الدنيا والآخرة . حسنة لأبي الورد .

وعن عقاب الاعمال عن النبي (ص) إنه قال في خطبة له : ومن رد عن أخيه غيبة سمعها في مجلس رد الله عنه ألف باب من الشر في الدنيا والآخرة فان لم يرد عنه وأعجبه كان كوزر من اغتاب . ضعيفة لموسى بن عمران، والحسين بن يزيد النوفلي، وأبي هريرة وغيرهم .

وفي الموضع المزبور من ثل . وج ١٤ الوافي ص ٥٦ . ومكارم الاخلاق ص ٢٦٣ عن النبي (ص) في وصية له قال : يا أبا ذر من ذب عن أخيه المؤمن الغيبة كان حقاً على الله أن يعتقه من النار يا أبا ذر من اغتیب عنده أخوه المؤمن وهو يستطيع نصره فنصره نصره الله في الدنيا والآخرة فان خذله وهو يستطيع نصره خذله الله في الدنيا والآخرة . ضعيفة لأبي الفضل ورجاء وابن ميمون - أو شمون . وغير ذلك من الروايات الدالة على وجوب رد الاغتياب المذكورة في الباب المزبور من ثل وج ٢ المستدرک ص ١٠٨ . وج ١٥ البحار العشرة ص ١٨٩ . وغيرها من المصادر .

فضلا عن وصول التوبة الى الترجيح .

وعلى ما ذكرناه من عدم الدليل الصحيح على حرمة استماع الغيبة فانما يلتزم بالجواز اذا لم يرض السلعم بالغيبة ، ولم يكن سكوته إمضاء لها او تشجيعا للمتكلم عليها ، او تسببها للاغتياب من آخر ، وإلا كان حراما من هذه الجهات .

وقد ورد في احاديث عديدة (١) ان الراضي بفعل قوم كالداخل معهم . وتقدم في البحث عن بيع المتنجس حرمة التسبب لوقوع الجاهل في الحرام الواقعي . بل تحرم مجالسته للاخبار المتظافرة الدالة على حرمة المجالسة مع اهل المعاصي (وسنشير الى مصابرها) كما تحرم مجالسة من يكفر بآيات الله للآية (٢) .

وقد يستدل على حرمة الاستماع بأدلة حرمة الغيبة ، بدعوى عدم تحققها إلا بالمستمع . وغيه ان حرمة الغيبة لا تلازم حرمة الاستماع وإن كان بينهما تلازم خارجا ، فان التلازم في الخارج لا يستدعي التلازم في الحكم . وقد جاز سماع الغيبة للرد جزما .

قوله : (والظاهر ان الرد غير النهي عن الغيبة) . أقول : الغرض من رد الغيبة هو نصرة المغتاب وتنزيهه عن تلك الواقعة وإن افاد النهي عن المنكر أيضاً ، وأما النهي عن الغيبة فهو من صفريات النهي عن المنكر ، فيجري عليه حكمه سواء قلنا بوجود رد الغيبة أم لا . ثم إن نصرة الغائب برد الغيبة عنه تختلف باختلاف المعائب ، فان كان العيب راجعا الى الامور الدنيوية فنصرته بأن يقول مثلاً : العيب ليس إلا ما عابه الله من المعاصي . وإن كان راجعا الى الامور الدينية وجهه بما يخرج عنه كونه معصية ، واذا لم يقبل التوجيه رده بأن المؤمن قد يتبلى بالذنوب ، فانه ليس بمعصوم ، وهكذا ينصره في ذكر سائر العيوب .

(١) راجع ج ٩ الوافي باب حد الامر بالمعروف ص ٣١ . وج ٢ ثل باب وجوب إنكار المنكر بالقلب من الامر بالمعروف ص ٤٩١ . وج ٣ المستدرك ص ٣٦١ . وفي ج ٣ شرح النهج لمحمد عبده ص ٢٩١ قال علي «ع» : الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم وعلى كل داخل إيمان : إثم العمل به وإثم الرضا به .

(٢) سورة النساء آية : ١٤٠ قوله تعالى : (وقد نزل عليكم في الكتاب أن اذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزئ بها فلا تسمعوا همهم) الآية .

حرمة الغيبة لا تلازم حرمة استماعها

قوله : (ثم إن المحرم سماع الغيبة المحرمة دون ما علم حليتها) . أقول : إذا سلمنا حرمة سماع الغيبة بالارادة والاختيار فهل هو حرام مطلقا حتى مع جواز الاغتياب كما في الموارد المتقدمة ؟ أو أنه يحرم مع حرمة الاغتياب فقط ؟ أو يفصل بين علم السامع بالحلية ، فيلتزم بالجواز وبين جهله بها ، فيلتزم بالحرمة ؟

وظاهر المصنف جواز الاستماع ما لم يعلم السامع حرمة الغيبة ، لأنه قول غير منكر فلا يحرم الإصغاء اليه للأصل . وأما حديث السامع أحد المغتابين فمع تسليم صحته يدل على أن السامع لغيبة كالتكلم بتلك الغيبة في الحرمة والحلية ، فيكون دليلا على الجواز هنا . إلا أن يقال : إن الحديث ينزل السامع للغيبة منزلة المتكلم بها . فإذا جاز للسامع التكلم بالغيبة جاز له سماعها ، وإلا فلا ، ولكنه خلاف الظاهر من الحديث .

والتحقيق أن جواز الغيبة قد يكون حكما واقعيا ، وقد يكون حكما ظاهريا . أما الجواز الواقعي فلا ملازمة فيه بين جواز الغيبة وجواز الاستماع اليها ، لأنه يتصور على أنحاء ثلاثة :

الأول : أن يكون المقول فيه جائز الغيبة عند الناس من غير اختصاص بشخص دون شخص : بأن كان متجاهرا في الفسق ومتظاهرا في مخالفة المولى ، فإن مثل هذا تجوز غيبته واقعا لكل أحد إما مطلقا أو في خصوص متجاهر فيه من الذنوب على الخلاف المتقدم . بل قد عرفت خروجه عن موضوع الغيبة رأسا ، وعليه فلا استماع اليها أولى بالجواز . وكذلك الكلام في غيبة المبدع في الدين ، والامام الجائر .

الثاني : أن يكون جواز الغيبة الواقعي مختصا بالمفتاب (بالكسر) كالصبي المميز ، والمكره على اغتياب الناس ، وعليه فلا يجوز استماعها مطلقا لمن يحرم عليه الاغتياب ، لعدم الملازمة بينهما ، فإن ارتفاع الحكم عن أحدهما لا يستلزم ارتفاعه عن الآخر .

وعلى الجملة جواز السماع يدور مدار الرد عن المفتاب (بالفتح) ومع عدمه كان حراما وإن لم يكن المفتاب (بالكسر) مكلفا . فتحصل : أن الاغتياب جائز والاستماع حرام ، كما أنه قد يكون السماع جائزا والاستماع حراما . نظير ما إذا كان المفتاب (بالكسر) ممن لا يمكن رده ، ولا الفرار عنه كالسلطان الجائر ونحوه ، ولذا سكنت الإمام المجتبي (ع) عند سب أبيه .

ونظير ذلك ما إذا تصدى أحد لقتل شخص محقون الدم بزعم أنه كافر حربى ، ونحن نعلم أنه محقون الدم ، فإنه يحرم علينا السكوت وإن جاز له القتل ، ونظائره كثيرة في باب الرشوة وغيره .

الثالث : أن تكون هنا ملازمة عرفية بين جواز الغيبة وجواز الاستماع اليها ، كتظلم المظلوم ، فإن مناط جواز الغيبة هنا هو ظهور ظلامته ، واشتهارها بين الناس . وهذا المعنى لا يتحقق في نظر العرف إلا بسماع التظلم منه ، وكذلك الشأن في سماع الغيبة في موارد الاستفتاء .

وعلى الجملة فجواز الغيبة واقفاً لا يلزم جواز السماع ملازمة دائمية ، بل النسبة بينها عموم من وجه ، فقد تحرم الغيبة دون الاستماع ، كالمنكره على السماع ، وقد يحرم الاستماع دون الغيبة ، كما إذا كان القائل معذوراً في ذلك دون السامع ، وقد يجتمعان .

وأما الجواز الظاهري للغيبة فهل يلزم جواز استماعها أم لا ، كما إذا احتمل السامع ، أو صرح القائل بأن المقول فيه مستحق للغيبة . ففي كشف الريبة عند ذكر مستثنيات الغيبة إنه (إذا سمع أحد مغتاباً لآخر وهو لا يعلم استحقاق المقول عنه للغيبة ، ولا عدمه قيل : لا يجب نهى القائل ، لا مكان استحقاق المقول عنه ، فيجمل فعل القائل على الصحة مالم يعلم فساده ، لأن رده يستلزم انتهاك حرمة وهو أحد المحرمين) .

وأجاب الشهيد (ره) عن ذلك في الكتاب المذكور : بأن (الأولى التنبيه على ذلك الى أن يتحقق المخرج منه ، لعموم الأدلة ، وترك الاستفصال فيها ، وهو دليل إرادة العموم ، حذراً من الإغراء بالجلل ، ولأن ذلك لو تم لتمشى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبة الى السامع ، لاحتمال اطلاع القائل على ما يوجب تسوية مقاله ، وهو هدم قاعدة النهي عن الغيبة) :

ورده المصنف بأن في ذلك خلطاً بين رد الغيبة والنهي عنها ، والذي نفاه القائل بعدم وجوب النهي هو الثاني الذي هو من صغريات النهي عن المنكر دون الأول .

وتحقيق مراد المصنف أن النسبة بين وجوب رد الغيبة ووجوب النهي عنها عموم من وجه ، فإنه قد يجب النهي عن الغيبة ، لوجوب النهي عن المنكر حيث لا يجب ردها ولو من جهة كون المقول فيه جائز الغيبة عند السامع ، مع كونه مستوراً عند القائل ، ومع ذلك يجب نهى القائل عنها من باب وجوب النهي عن المنكر ، وقد يجب رد الغيبة حيث لا مورد للنهي عن المنكر ، كما إذا كان المغتاب (بالكسر) صبيهاً ، فإن فعله ليس بمنكر لكي يجب النهي عنه ، إلا أنه يجب على السامع حينئذ رد الغيبة حفظاً لاحترام أخيه المؤمن . وقد

يجتمعان ، كما اذا علم السامع بكون الاغتيا ب حراما ، فانه من حيث كونه من المنكرات في الشريعة يجب النهي عنه ، ومن حيث كونه هتكا للمؤمن وكشفاً لعورته يجب رده .

واذا شك في استحقاق المقول فيه الغيبة وعدم استحقاقه حرم سماعها على القول بحرمته ووجب ردها على النحو الذي تقدم من توجيه فعل المقول فيه على نحو يخرج به عن المعصية ومع هذا لا يجب نهى القائل ، بل لا يجوز ، لا يمكن استحقاق المقول فيه ، فيحمل فعل القائل على الصحة ما لم يعلم فساده ، فان رده يستلزم انتهاك حرمة ، وهو حرام على أن إثبات وجوب الردع بأدلة النهي عن المنكر تمسك بالعام في الشبهات المصدقية ، وهو لا يجوز لا يقال : كما لا يجب نهى القائل عن الغيبة فكذلك لا يجب ردها ، لاحتمال كون المقول فيه مستحقاً للغيبة عند القائل ، ومسلوب الاحترام في عقيدته ، وعليه فائبات وجوب الرد في الفرد المشكوك بالأدلة الدالة على وجوب احترام المؤمن ، ووجوب رد غيبته تمسك بالعام في الشبهة المصدقية .

فانه يقال : أولا : أنه لاشبهة في كون المقول فيه مؤمناً وجداناً ، وعدم وجود المجوز لاغتيا به محرز بأصالة العدم ، فان المقول فيه كان في زمان ولم يكن فيه ما يجوز غيبته ، والأصل بقاؤه في تلك الحالة .

وقد ذكرنا في محله أن عنوان المخصص اذا كان أمراً وجودياً ، فانه ينفي بالأصل الموضوعي في مورد الشك ، وينقح به موضوع التمسك بالعام ، ولا يلزم منه التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، وكذلك في المقام . اذا شكنا أن المقول فيه جائز الغيبة عند القائل أم لا نستصحب عدمه ، وينقح به موضوع التمسك بعموم ما دل على حرمة استماع الغيبة على تقدير ثبوته ، وبعموم ما دل على وجوب رد الغيبة .

وثانيا : أن المتعارف من أفراد الغيبة هو أن السامع لا يعلم نوعا بحال المقول فيه ، والظاهر من الروايات الدالة على وجوب رد الغيبة أن ذلك هو المراد ، إذ لو حملناها على خصوص ما اذا علم السامع بكون المقول فيه غير جائز الغيبة كان ذلك حملا لها على المورد النادر

حرمة كون الانسان ذا لسانين

قوله : (ثم إنه قد يتضاعف عقاب المغتاب اذا كان ممن يمدح المغتاب في حضوره) . أقول : توضيح كلامه أنه اذا كان للانسان لسان مدح في الحضور ، ولسان ذم في الغياب استحق بذلك عقابين ، أحدهما للاغتيا ب ، والثاني : لكونه ذا لسانين ، ويسمى هذا منافقاً

أيضاً . واذا مدح المقول فيه في حضوره بما ليس فيه عوقب بثلاثة عقاب : للاغتياب ، والكذب ، والنفاق .

ثم إن المدح في الحضور بالأوصاف المباحة وإن كان جائزاً في نفسه ، بل ربما يكون مطلوباً للعقلاء ، ولكنه اذا كان مسبوقاً بالذم أو ملحوظاً به كان من الجرائم الموبقة والكبائر المهلكة . وقد ورد في الأخبار المستفيضة (١) أن ذا لسانين ينجي يوم القيامة وله لسانان من النار ، فإن لسانه المدح في الحضور وإن لم يكن لساناً من النار ، إلا أنه اذا تعقبه أو تقدمه لسان الذم في الغياب صار كذلك .

ثم إن النسبة بين المغتاب (بالكسر) وبين ذي اللسانين هي العموم من وجه ، فانه قد توجد الغيبة ولا يوجد النفاق ، وقد يوجد النفاق حيث لا توجد الغيبة ، كأن يمدح المقول فيه حضوراً ، ويذمه بالسب والبهتان غياباً . وقد يجتمعان كما عرفت .

قوله : (وقد يطلق الاغتياب على البهتان) . أقول : قد عرفت : أن الغيبة هي أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه ، وأما البهتان فهو على ما تقدم في بعض أخبار الغيبة ذكرك أخاك بما ليس فيه ، فيها متبائن مفهوم ومصدق . نعم بناء على مقالة المشهور من أن الغيبة ذكرك أخاك بما يكرهه فيمكن اجتماعها في بعض الموارد .

وأما إطلاق الغيبة على البهتان في رواية علقمة (٢) فینجوه من المسامحة والتجاوز . على أنها ضعيفة السند . وأما كون عقاب التهمة أشد من الغيبة فلاشتغالها على الغيبة والهلكة معها .

حقوق الاخوان

قوله : (خاتمة في بعض ماورد من حقوق المسلم على أخيه) . أقول : قد ورد في الروايات (٣) المتظافرة ، بل المتواترة أن للمسلم على أخيه حقوقاً كثيرة ، وفي رواية

(١) راجع ج ٣ الوافي باب مخالفة السر والعلن ص ١٥٨ . وج ٢ ثل باب ١٤٣ تحريم كون الانسان ذا وجهين من العشرة ص ٢٣٥ . وج ٢ المستدرک ص ١٠٢ .

(٢) عن الصادق « ع » عن رسول الله (ص) قال : من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة أبداً ومن اغتاب مؤمناً بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينهما وكان المقتاب في النار خالداً فيها وبئس المصير ، الحديث . ضعيف لعلقمة بن عدا وصالح بن عقبة وغيرهما . راجع ج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٨ .

(٣) راجع مصادقة الاخوان للصدوق . و كما بهامش ج ٢ مرآة العقول باب —

الكرائجي أن للمؤمن على أخيه ثلاثين حقاً ، وعدّها واحداً بعد واحد ، ثم قال «ع» :
(سمعت رسول الله يقول : وإن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة فيقضى له وعليه) . وقد عرفت في البحث عن كفاية الغيبة أنها ضعيفة السند .
وفي صحيحة مرازم عن أبي عبد الله «ع» قال : (ماعبد الله بشيء أفضل من أداء حق المؤمن) .

وقد خص المصنف هذه الأخبار (بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدي لها بحسب اليسر .
أما المؤمن المضيق لها فالظاهر عدم تأكيد مراعات هذه الحقوق بالنسبة إليه ، ولا يوجب إهمالها مطالبته يوم القيامة لتحقيق المقاصد ، فإن التهاثر يقع في الحقوق كما يقع في الأموال)
واستشهد المصنف (ره) على رأيه هذا بعدة روايات قاصرة الدلالة عليه . منها ما رواه
الصدوق والكليني عن أبي جعفر «ع» (١) ، وقد ذكر فيها إخوان الثقة وإخوان المكاشرة
وقال في إخوان المكاشرة : (وأبذل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان) .
وفيه أن هذه الرواية غريبة عما ذكره المصنف ، لأنها مسوقة لبيان وظيفة العمل بحقوق
الاخوان على حسب مراتب الاخوة ، فإن منهم من هو في أرقى مراتب الاخوة في أداء
— حق المؤمن على أخيه ص ١٧١ . وج ٣ الوافي باب حقوق الاخوة ص ١٠١ وباب صفة
الأخ ص ١٠٣ . وج ٢ ثل باب ١٢٢ وجوب أداء حق المؤمن من العشرة ص ٢٢٧ .
وج ١٥ البحار العشرة ص ٦١ . وج ٢ المستدرک ص ٩٢ . وغير ذلك من الأبواب
من الكتب المذكورة وغيرها .

(١) في ج ٣ الوافي باب صفة الأخ ص ١٠٤ . ومصادقة الاخوان للصدوق ص ١ .
وج ٢ ثل باب ٣ كيفية المعاشرة من العشرة ص ٢٠٤ عن أبي مريم الأنصاري عن أبي جعفر
عليه السلام قال : قام رجل بالبصرة الى أمير المؤمنين «ع» فقال : يا أمير المؤمنين أخبرنا عن
الاخوان ؟ فقال : الاخوان صنفان إخوان الثقة وإخوان المكاشرة فأما إخوان الثقة فهم
الكف والجناح والأهل والمال فإذا كنت من أخيك على حد الثقة فأبذل له مالك وبذلك
وصاف من صافه وعاد من عاداه واكتم سره وعيبه وأظهر منه الحسن واعلم أيها السائل
أنهم أقل من الكبريت الأحمر وأما إخوان المكاشرة فأنك تصيب لذلك منهم فلا تقطعن ذلك منهم
ولا تظلمن ما وراء ذلك عن ضميرهم وأبذل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان صحيحة
ورواها الصدوق في الاخوان مرسل . وفي الخصال بسند فيه ضعف ، لعبد الله بن
أحمد الرازي وبكر بن صالح ومحمد بن حفص وغيرهم .
الكشر : التبسم . كاشره : كشف له أنبائه

حقوقها حتى يطمئن به الانسان على عرضه وماله ، وسائر شؤنه ، وهذا الأخ كالمكف والجناح ، فيبذل له المال واليد ، ويعادي من عاداه ، ويصافي من صافاه ، ومنهم إخوان الانس والفرح والمجالسة والمفاكمة ، فلا يبذل لهم إلا ما يبذلون من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان ، ولا يطمأن اليهم في الامور المذكورة .

ومنها رواية عبيد الله الحلبي (١) فانها تدل على أن للصدقة حدوداً ، ولا يليق بها إلا من كانت فيه هذه الحدود . ووجه الاستدلال هو ما ذكره المصنف من أنه (اذا لم تكن الصدقة لم تكن الاخوة ، فلا بأس بترك الحقوق المذكورة بالنسبة اليه) .

وفيه أن الصدقة المنفية عن لا يفي بمحرماتها غير الاخوة الثابتة بين المؤمنين بنص الآية (٢) والروايات ، ومن الواضح أن الحقوق المذكورة إنما ثبتت للاخوة المحضة ، سواء أكانت معها صدقة أم لا . وعليه فنفي الصدقة في مورد لا يدل على نفي الاخوة ، لأن الصدقة فوق الاخوة ، ونفي المرتبة الشديدة لا يدل على نفي المرتبة الضعيفة . على أن الرواية ضعيفة السند .

ومن هنا ظهر الجواب عن الاستدلال بما في نهج البلاغة (٣) من نفي الصدقة عن لا يحفظ أخاه في ثلاث . مع أنه ضعيف للارسل .

ومنها ما دل (٤) على سلب الاخوة عن لا يلبس المؤمن العاري ، كروايتي الوصافي وابن أبي عمير .

(١) عن أبي عبد الله «ع» قال : لا تكون الصدقة إلا بمحرماتها فمن كانت فيه هذه الحدود أو شيء منها فأنسبه الى الصدقة ومن لم يكن فيه شيء منها فلا تنسبه الى شيء من الصدقة : فأولها أن تكون سريره وعلايته لك واحدة . والثانية : أن يرى زينك زينته وشينك شينته . والثالثة : أن لا تغيره عليك ولاية ولا مال . والرابعة : أن لا يمنعك شيئاً تناله مقدرته . والخامسة : وهي تجمع هذه الخصال أن لا يسلمك عند النكبات . ضعيفة لعبيد الله الدهقان . الاسلام : الخذلان .

راجع ج ٣ الوافي باب من تجب مصداقته ص ١٠٤ . وج ٢ ثل باب ١٣ استحباب مصداقة من يحفظ صديقه من العشرة ص ٢٠٥ .

(٢) سورة الحجرات آية : ١٠ ، قوله تعالى : (إنما المؤمنون إخوة) .

(٣) في ج ٣ شرح النهج لمحمد عبده ص ١٨٤ قال «ع» : لا يكون الصديق صديقاً حتى يحفظ أخاه في ثلاث : في نكبته ، وغيبته ، ووفاته . رسالة .

(٤) في مصداقة الإخوان للصدوق باب مواساة الإخوان ص ٨ . وج ٢ ثل —

وفيه أن المراد من سلب الاخوة في الروايتين كناية عن سلب الاخوة الكاملة . فقد تعارف بين المتحاورين نفي المحمول بلسان نفي الموضوع لأجل المبالغة في التعبير ، كما يقال بأشباه الرجال ولا رجال ، ولا صلاة لجار المسجد إلا فيه ، ولا شك لكثير الشك ، ويقال لمن لا يعمل بعلمه : إنه ليس بعالم ، الى غير ذلك من الاطلاقات الفصيحة . وعليه فلا دلالة في الروايتين على نفي الاخوة حقيقة الذي هو مفاد ليست التامة .

ويدل على ما ذكرناه أنه لو اريد من السلب نفي الاخوة حقيقة لزم القول بعدم وجوب مراعات سائر الحقوق الثابتة . من رد الاغتيا ب ونحوه ، وهو بديهي البطلان .

ويضاف الى جميع ما ذكرناه أن الروايتين ضعيفتا السند .

ومنها رواية يونس بن ظبيان (١) الدالة على اختبار الاخوان باتيانهم بالصلاة في وقتها وبرم في الاخوان ، واذا لم يحفظوها فأعزبوا عنهم .

وفيه أن ظاهر الرواية كونها راجعة الى ترك العشرة والمجالسة مع من لا يهتم بالانسان بالصلاة في أوقاتها ، والاحسان للاخوان في اليسر والعسر ، فإن المجالسة مؤثرة كتأثير النار في الحطب ، ولذا نهى (٢) عن المجالسة مع العصاة والفساق .

— باب ١٤ استحباب مواسة الاخوان من العشرة ص ٢٠٥ : عن علي بن عتبة عن الوصافي عن أبي جعفر «ع» قال : قال لي : يا أبا اسماعيل أرأيت من قبلكم اذا كان الرجل ليس له رداء وعند بعض إخوانه فضل رداء يطرح عليه حتى يصيب رداءه ؟ قال : قلت لا ، قال : فإذا كان ليس عنده إزار يوصل اليه بعض إخوانه فضل إزار حتى يصيب إزاره ؟ قلت : لا ، فضرب بيده على فخذه ثم قال : ماهؤلاء باخوة . رسالة .

وعن خلاد السندي رفعه قال : أبطأ على رسول الله (ص) رجل فقال : ما أبطأ بك ؟ فقال : العري يارسول الله ، فقال : أما كان لك جار له ثوبان يعرك أحدهما ؟ قال : بلى يارسول الله (ص) ، فقال : ماهذا لك بأخ . مرفوعة ، ومجولة لخلاد .

(١) في ج ٣ الوافي باب من تجب مصادقته ص ١٠٥ . وج ٢ ثل باب ١٠٣ استحباب اختيار الاخوان من العشرة ص ٢٢٠ : عن المفضل بن عمر ويونس بن ظبيان ، فلا : قال أبو عبد الله «ع» : اختبروا إخوانكم بخصلتين فإن كانتا فيهم وإلا فأعزب ثم أعزب : المحافظة على الصلاة في مواعيتها والبر بالاخوان في العسر واليسر . مجولة لعمر بن عبد العزيز أقول : العزوب بالعين المهملة والزاء : البعد والغيبة .

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ٣٧ تحريم مجاورة أهل المعاصي ، وباب ٣٨ تحريم المجالسة لأهل المعاصي من الأمر بالمعروف ص ٨ ٥ ، وباب ١٧ تحريم مصاحبة الكذاب —

وأمر (١) بمجالسة العلماء والصلحاء ، وعليه فلا دلالة فيها على نفي الاخوة عن لا يقوم بحقوق الاخوان . على أن الرواية مجهولة .
وعلى الجملة فلا وجه لتقييد المطلقات الواردة في حقوق الاخوان بصورة قيامهم بذلك . ولا يخفى أن الميزان في تأدية حقوق الاخوة هو الميزان في الامتثال في بقية الأعمال المستحبة من أن الاتيان بجميعها تكليف بما لا يطاق ، فتقع المزاخمة بينها في مرحلة الامتثال ، فيؤتى الأم فالأم .

حرمة القمار

قوله : (الخامسة عشرة القمار حرام إجماعاً) . أقول : تحقيق الكلام في حرمة القمار يقع في جهتين ، الاولى : في حرمة بيع الآلات المعدة للقمار وضماً وتكليفاً ، وقد تقدم الكلام فيه تفصيلاً في النوع الثاني .
الثانية في حرمة اللعب بها ، وتنقيح الكلام هنا في ضمن مسائل أربع ، المسألة الاولى أنه لاخلاف بين الفقهاء من الشيعة والسنة (٢) في حرمة اللعب بالآلات المعدة للقمار مع المراهنة ، ومن هذا القيل الحظ والنصيب المعروف في هذا الزمان المعبر عنه في الفارسية بلفظ (بليط آزماتش بخت) نظير اللعب بالأقداح في زمن الجاهلية « وستعرض لتفسير اللعب بالأقداح في الهامش » بل على حرمة القمار ضرورة مذهب الاسلام .
وتدل عليها الآيات (٣) المتظافرة والروايات المتواترة من طرقنا (٤)

— والفاسق من العشرة ص ٢٠٦ .

(١) راجع ج ١ الوافي باب مجالسة العلماء ص ٤٢

(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٧ وكذلك نهت انشريعة نهياً شديداً عن الميسر (القمار) فخرته بجميع أنواعه ، وسدت في وجه المسلمين سبله ونوافذه ، وحذرتهم من الدنو من أي ناعيه من نواحيه .

(٣) منها قوله تعالى في سورة المائدة ، آية : ٩٢ (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلمكم تغفلون) .

(٤) راجع ج ١ كآباب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢ . وج ٢ كآ كتاب الأشربة باب الرد ص ٢٠١ . وج ٢ التهذيب ص ١١١ . وج ١٠ الوافي باب القمار ص ٣٥ . وج ٢ مثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٦ . وج ٢ المستدرك ص ٤٣٦ . وص ٤٥٩ -

ومن طرق السنة (١) وقد اشير الى حكمة التحريم في قوله تعالى (٢) : (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون) . فان أخذ مال الناس بغير تجارة ومشقة موجب لالقاء العداوة والبغضاء ، والاشتغال بلعب القمار يصد عن ذكر الله ، وعن امتثال الأحكام الإلهية .

حرمة اللعب بالآلات المعدة للقمار

بدون الرهن

المسألة الثانية : في اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن : بأن كان الغرض منه مجرد الانس والفرح ، كما هو المرسوم كثيراً بين الامراء والسلاطين . وهذا أيضاً لا إشكال في حرمة ، بل في المستند (٣) بلا خلاف فيها ، وقد وقع الخلاف في ذلك بين العامة (٤) .

وكيف كان فقد استدلل المصنف على حرمة بوجهين :

الاول : قوله «ع» في رواية تحف العقول : (إن مايجي منه الفساد محض لا يجوز التقاب فيه من جميع وجوه الحركات) .

وفيه اولاً : أنها ضعيفة السند ، وقد تقدم . وثانياً : أنها لا تدل إلا على صدق الكبرى من حرمة التقلب والتصرف في كل مايجي منه الفساد محضاً . وأما إحراز الصغرى فلا بد

- وفي ج ٢ التهذيب الذبائح ص ٣٠٣ . وج ١١ الوافي باب الاضطرار الى الميتة ص ١٧ . وج ٣ ثل باب ٢٧ تحريم المنخقة من الاطعمة المحرمة ص ٢٦٠ : في رواية عبد العظيم الحسني : (وأن تستقسموا بالازلام ذلكم فسق) يعني حرام .

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٣ .

(٢) سورة المائدة آية : ٩٣ . (٣) ج ٢ ص ٣٢٧ .

(٤) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٥١ : عن المالكية يحرم اللعب بالنرد والشطرنج ولو بغير عوض . وفي ص ٥٢ عن الشافعية يحل اللعب بالشطرنج والكرة وحمل الانتقال والمشابكة بالاصابع .

وعن الحنفية تحل المسابقة بدون عوض في كل ما ذكر عند الشافعية إلا الشطرنج . وعن الحنابلة يكره اللعب بالشطرنج وكلما أفضى الى محرم فهو حرام .

وفي ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٢٢ حكم بحرمة اللعب بالشطرنج ثم حكى عن بعض الناس إباحة ذلك لما فيه من تشجيع الخواطر ، وهو محكي عن الشافعي :

وأن يثبت من الخارج ، ومن الواضح أن كون الآلات المعدة للقمار كذلك أول الكلام ، إذ لو كان اللعب بها بدون مراعاة جائزاً لم تكن كذلك ، فلا يمكن إثبات الحرمة به ، فإنه دور ظاهر .

الثاني : بما في رواية أبي الجارود (١) من تفسير الميسر بالنرد والشطرنج وبكل قمار الى أن قال «ع» : (وكل هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم) . فانها تشمل باطلاقها اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن .

وقد يقال : إن المراد بالقمار المذكور في الرواية هو المعنى المصدرى « أعني العمل الخارجي » ، وعليه فتكون الرواية منصرفة الى اللعب بالآلات المذكورة مع الرهن ، كما أن المطلقات منصرفة اليه ايضاً ، ولكنها دعوى جزافية ، فإن المراد من القمار فيها هو نفس الآلات . ويدل عليه من الرواية قوله «ع» : (بيعه وشراؤه) وقوله «ع» : (وأما الميسر فالنرد والشطرنج) .

وفيه أن الرواية وإن كانت صريحة الدلالة على المقصود ، ولكنها ضعيفة السند . ثم إن المصنف (ره) ذكر جملة من الروايات للتأييد ، وادعى عدم انصرافها الى اللعب الخارجي : منها ما عن مجلس المفيد الثاني ولد الشيخ الطوسي «ره» (٢) وهو قوله «ع» : (كلما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر) .

وفيه أولاً : أن هذه الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أنها محولة على الكراهة ، فإن كثيراً من الامور يلهي عن ذكر الله وليس بميسر ، ولا بحرام ، وإلا لزم الالتزام بحرمة كثير من الامور الدنيوية ، لقوله تعالى (٣) : (إنما الحياة الدنيا لعب ولهو) . بل قد أطلق اللغو على بعض الامور المستحبة في جملة من الروايات (٤) كسباق الخيل ،

(١) مرسله . وضعيفة لابي الجارود . راجع ج ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧ .

(٢) ضعيفة لابن الصلت وغيره . راجع ج ٢ ثل باب ١٢٨ تحريم استعمال الملاهي مما يكتسب به ص ٥٦٦ .

(٣) سورة محمد ، آية : ٣٨ .

(٤) في ج ٢ ثل باب ١ من كتاب السبق والرماية ص ٦٦٠ . وج ٢ كا ص ٣٤١ وج ٩ الوافي ص ٣٦ : في حديث قال رسول الله (ص) : كل اللغو باطل إلا في ثلاث : في تأديبه القوس ورميه عن قوسه وملاعبته امرأته فانهن حق . مرفوعة . ورواها الشيخ بسند فيه ضعف لعبد الله بن عبد الرحمن . ورواها البيهقي الشافعي في ج ١٠ —

ومفاكة الاخوان ، وملاعبة الرجل أهله ، ومتعة النساء ، فانها من الاشياء المندوبة في الشريعة ، ومع ذلك أطلق عليها اللهو ، وتوهم أن الملاهي غير المحرمة خارجة عن الحديث توهم فاسد ، فانه مستلزم لتخصيص الاكثر : وهو مستهجن .
ومنها رواية الفضيل (١) عن الترد والشرطي وغيرهما من آلات القمار التي يلعب بها (فقال «ع» : اذا ميز الله بين الحق والباطل في أيها يكون ؟ قات : مع الباطل ؟ قال «ع» فمالك والباطل) .

وفيه أولا : أنها ضعيفة السند . وثانيا : أنه لاملزمة بين البطلان والحمة .
ومنها رواية زرارة (٢) عن لعبة بعض أقسام القمار (فقال «ع» : رأيته اذا ميز الله الحق والباطل مع أيها يكون ؟ قال : قلت : مع الباطل ؟ قال «ع» : فلا خير فيه) . وفيه أن نفي الخير أعم من الحرمة والكراهة .

ومنها رواية عبد الواحد بن المختار (٣) إنه سأل الامام «ع» عن اللعب بالشرطي ؟ قال «ع» : (إن المؤمن لمشغول عن اللعب) . فان إناطة الحكم باللعب تقتضي عدم اعتبار الرهن في حرمة اللعب بالآلات المزورة .

وفيه أن الرواية غريبة عما نحن فيه ، فان الظاهر منها أخذ عنوان المؤمن موضوعا للاجتناب عن اللعب المطلق ، وبما أنه لادليل على حرمة على وجه الاطلاق حق اللعب باليد والاصابع واللحية والسبحة ونحوها ، فتكون الرواية إرشاداً الى بيان شأن المؤمن من أنه لا يناسبه الاشتغال بالامور اللاغية ، فانها غير مفيدة له في دينه ودنياه .

وقد استدلل على حرمة القمار بدون الرهن بالمطلقات الناهية عن الميسر والقمار من الآيات والروايات (وقد أشرنا الى مصادرها في هامش ما تقدم) .

وأجاب عنه المصنف بوجهين ، الأول : ان المطلقات منصرفة الى الترد الغالب ، وهو

— من سفته الكبرى ص ١٢ . وفي ج ١٥ البحار كتاب كفر ص ٥٥٤ : عن أبي جعفر عليه السلام قال : هو المؤمن في ثلاثة اشياء التمتع بالنساء ومفاكة الاخوان والعصاة بالليل

(١) ضعيفة لسهل . راجع ج ٢ كا ص ٢٠١ . وج ١٠ الوافي ص ٣٦ . وج ٢ ثل باب ١٣٢ تحريم اللعب بالترد مما يكتسب به ص ٥٦٧ .

(٢) موثقة لابن فضال وابن بكير . راجع ج ٢ كا ص ٢٠١ . وج ١٠ الوافي ص ٣٦ . وج ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشرطي مما يكتسب به ص ٥٦٧ .

(٣) ضعيفة لسهل . ومجهولة لابن المختار وغيره . راجع ج ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشرطي مما يكتسب به ص ٥٦٧ .

اللعب بالآلات المذكورة مع الرهن .

وفيه أولاً : ان اللعب بالآلات القمار من غير رهن كثير في نفسه لو لم يكن اكثر من اللعب بها مع المراهنة ، او مساويا له في الكثرة .

وثانياً : ان مجرد غلبة الوجود في الخارج لا توجب الانصراف . نعم ان دعوى الانصراف إنما تصح اذا كان لها منشأ صحيح ، كأن يكون الفرد النادر او غير الغالب على نحو لا يراه العرف فرداً للعمومات والمطلقات ، كانصراف الحيوان عن الانسان في نظر العرف ، مع انه من اكل افراده ، ولذا قلنا بانصراف الروايات المانعة عن الصلاة في غير المأكول عن الانسان . والوجه في ذلك ان العرف يرى الانسان مباحاً للحيوان حتى انه لو خطب احد بالحيوان فان العرف يعد ذلك من السباب .

الثاني : ما اشار اليه بقوله : (وفي صدق القمار عليه نظر لما عرفت) . وتوضيح ذلك ان المستفاد من كلمات اهل العرف واللغة (١) ان القمار وكك الميسر موضوع للعب بأي شيء مع الرهان ، ويعبر عنه في لغة الفارس بكلمة (برد وباخت) وعليه فاللعب بالآلات بدون الرهن خارج عن المطلقات موضوعاً وتخصصاً .

(١) في القاموس ولسان العرب : تقمره راهنه فغلبه ، وفي مجمع البحرين : القمار بالكسر اللعب بالآلات المعدة له على اختلاف انواعها ، وربما اطلق على اللعب بالخاتم والجوز ، وأصل القمار الرهن على اللعب بشيء . وفي أقرب الموارد : قمر الرجل قماراً راهنه ولعب القمار . وفي المنجد قمر قماراً راهن ولعب في القمار .

وفي القاموس وتاج العروس ولسان العرب وأقرب الموارد وغيرها في مادة يسر : الميسر كنزل ومجلس اللعب بالقдах ، أو هو الجزور التي كانوا يتقمارون عليها ، وكانوا اذا أرادوا أن يسروا اشتروا جزوراً نسفة ، ونحروه قبل أن ييسروا ، وقسموه ثمانية وعشرين قمياً ، او عشرة اقسام ، فاذا خرج واحد واحد باسم رجل رجل ظهر فوز من لهم ذوات الانصباء وغرم من خرج له القفل ، او هو الرد ، او كل قمار .

وفي مجمع البحرين مادة زلم : والمراد بها في المشهور ودلالة الرواية عن النبي (ص) هو أن الاِزلام القдах العشرة المعروفة فيما بينهم في الجاهلية ، والقصة في ذلك : انه كان يجتمع العشرة من الرجال ، فيشتركون بعيراً ، وينحرونه ، ويقسمونه عشرة أجزاء ، وكان لهم عشرة قдах لها أسماء ، وهي الفذ ، له سهم ، والتوأم ، وله سهان ، والقيب ، وله ثلاثة ، والجلس (بكسر الحاء وسكون اللام) ، وله أربعة ، والنافس ، وله خمسة ، والمسبل (كتحسن) ، وله ستة ، والمعل (بضم الميم وسكون العين وفتح اللام) ، وله سبعة ، —

نعم في الجواهر (عن ظاهر الصباح والمصباح والتكملة والذيل انه قد يطلق على اللعب بها مطلقاً مع الرهن ودونه) . والظاهر انه من باب المجاز ، لعلاقة المشابهة والمشاكلة ، ولا اقل من الشك في صدق مفهوم القمار عليه ، ومن المعلوم انه مع الشك في الصدق لا يجوز التمسك بالمطلقات .

وكذلك لا يجوز التمسك بقوله تعالى (١) : « إنما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر » . فان العداوة إنما تتحقق مع الرهان ، لا بدونه . والتحقيق أن يستدل على الحرمة بالمطلقات (٢) الكثيرة الناهية عن اللعب بالترد والشطرنج وبكل ما يكون معداً للتقامر ، فانه لا شبهة أن اللعب بالامور المذكورة يعم بما كان مع المراهنة أو بدونها .

وقد ناقش المصنف في ذلك بانصراف المطلقات المذكورة الى صورة اللعب بالآلات القمار مع الرهن . وقد عرفت جوابه . والعجب منه (ره) أنه استبعد الانصراف في رواية أبي الربيع الشامي (٣) الناهية عن الاقتراب من الترد والشطرنج . ثم التزم به في المطلقات المذكورة مع أنها من باب واحد ، فان النهي عن الاقتراب من الترد والشطرنج كناية عن حرمة اللعب بها . فشان رواية أبي الربيع شأن المطلقات في الانصراف وعدمه ، ولكن الرواية ضعيفة السند .

— وثلاثة لانصباء لها : وهي المنيع والسفيح واوغد .

^١ أقول : إن مذكوره في المجمع من تقسيم البعير الى العشرة لا يمكن تصديقه ، ضرورة استحالة كونها مخرجاً لتلك السهام ، فان المخرج لها لا يكون أقل من ثمانية وعشرين ، كما عرفته من القاموس وغيره . نعم تنقسم العشرة بخير القسمة المذكورة .

(١) سورة المائدة آية : ٩١ .

(٢) في ج ٢ ص ٢٠١ . وج ١٠ الوافي ص ٣٦ . وج ٢ ثل باب ٩٣ محرم كسب القمار ص ٥٤٦ ، وباب ١٣٢ تحريم اللعب بالترد وباب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج ص ٥٦٧ مما يكتسب به . وج ٢ المستدرک ص ٤٥٩ .

(٣) عن أبي عبد الله (ع) قال : سئل عن الشطرنج والترد ؟ فقال : لا تقر بهما بمجمل . لأبي الربيع . راجع ج ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧ .

حرمة المراهنة على اللعب

بغير الآلات المعدة للقمار

المسألة الثالثة : المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار ، كالمراهنة على حمل الحجر الثقيل ، وعلى المصارعة ، ونطاح الكباش ، وصراع البقر ، ومبارزة الديكة ومضاربتهما ، والمراهنة على الطيور ، وعلى الطفرة ونحو ذلك مما عدوها في باب السبق والرماية من غير الأفراد التي نص على جوازها .

والظاهر أنه لا خلاف في الجملة بين الشيعة وأكثر العامة (١) في حرمة المراهنة على اللعب مطلقا وإن كان بغير الآلات المعدة للقمار ، نعم يظهر من الجواهر اختصاص الحرمة بما إذا كان اللعب بالآلات المعدة له ، وأما مطلق الرهان والمغالبة بغيرها فلا حرمة فيه . نعم تنفسد المعاملة عليه ، ولا يملك الرهان الجعل ، فيحرم عليه التصرف فيه .

وذكر المصنف (ره) أن الظاهر إلحاقه بالقمار في الحرمة والفساد ، بل صرح العلامة الطباطبائي (ره) في مصابحه بعدم الخلاف في ذلك ، ثم قال المصنف : (وهو ظاهر كل من نفي الخلاف في تحريم المسابقة فيما عدا المنصوص مع العوض ، وجعل محل الخلاف فيها بدون العوض) .

وتوضيح كلامه أن الخلاف في حكم المسابقة بدون الرهن في غير الموارد المنصوصة لا معنى له إلا في الحرمة التكليفية ، فإن الحرمة الوضعية عبارة عن فساد المعاملة وعدم انتقال المال إلى غير مالكة ، والمفروض أنه ليس هنا رهن ليقع الاختلاف في انتقاله إلى غير مالكة وعدم انتقاله ، فتعين أن يكون الخلاف في هذه الصورة في الحرمة التكليفية فقط دون الحرمة الوضعية .

وعليه لمقالة مورد الوفاق - أعني حرمة المسابقة مع الرهن في غير الموارد المنصوصة - بمورد الخلاف تقتضي أن يكون مورد الوفاق هو خصوص الحرمة التكليفية ، أو الأعم منها ومن الحرمة الوضعية . وأما تخصيص مورد الوفاق بخصوص الحرمة الوضعية كما عرفت من ظاهر الجواهر فلا يلائم كلماتهم .

(١) في ج ٣ فقه المذاهب ص ٥١ لا تصح المسابقة بجعل (رهان) في غير الخيل والجمال والرمي إلا عن الشافعية ، فانهم قالوا : تصح المسابقة بالرهان أيضا على البغال والحير والقيلة أيضا

وكيف كان فقد استدل القائلون بالحرمة والفساد بوجوده :
 الأول : الإجماع . وفيه أن دعواه في المقام على الحرمة وإن لم تكن جزائية كما عرفت ، ولكننا لانظمن بكونه إجماعاً تعديداً ، بل من المحتمل القريب استناده الى سائر الوجوه المذكورة في المسألة .
 الثاني : صدق مفهوم القمار عليه بغير عناية وعلاقة ، فقد عرفت أن الظاهر من أهل العرف واللغة أن القمار هو الرهن على اللعب بأي شيء كان . وتفسيره باللعب بالآلات المعدة للقمار دور ظاهر .
 ويدل على ما ذكرناه ترادف كلمة القمار في لغة الفرس لكلمة (برد وباخت) بأي نحو تحقق ، ومن أوضح أفرادها في هذا الزمان الحظ والتصيب المعبر عن ذلك في الفارسية بلفظ (بليط آزمايش بخت) وإذا صدق عليه مفهوم القمار شملته المطلقات الدالة على حرمة القمار والميسر والالزام ، وحرمة ما أصيب به من الأموال ، غاية الأمر أن الموارد المنصوصة في باب السبق والرماية قد خرجت عن هذه المطلقات .
 الوجه الثالث : الروايات الكثيرة الظاهرة في حرمة الرهان على المسابقة في غير الموارد المنصوصة : منها ما دل (١) على نفاذ الملائكة عند الرهان ولعنها صاحبها ما خلا الحافر والخف والريش والنصل ، ولكن جميعه ضعيف السند .

(١) في ج ١ ك ص ٣٤١ . وج ٩ الوافي ص ٢٥ . وج ٢ ثل باب ٢ استحباب الرمي من السبق والرماية ص ٦٦٠ : عن أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : ليس شيء تحضره الملائكة إلا الرهان وملاعبة الرجل أهله . مجهولة لسعدان بن مسلم .
 وفي ج ٩ الوافي ص ٢٥ . وج ٢ ثل باب ١ استحباب إجراء الخيل من السبق ص ٦٦٠ عن الصدوق قال : قال الصادق «ع» : إن الملائكة لتنفّر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والخف والريش والنصل . مرسلة .
 وفي ج ٢ ثل باب ٣ ما يجوز السبق من الرماية ص ٦٦٠ في رواية العلاء بن سيابة عن رسول الله (ص) إن الملائكة تحضر الرهان في الخف والحافر والريش وما سوى ذلك فهو قمار . ضعيفة لابن سيابة .
 وفي ج ٢ المستدرک ص ٥١٦ في رواية زيد الترمي تنفر - الملائكة - عند الرهان وإياكم والرهان الارهان الخف الخ . مجهولة للترسي . بل ربما يناقش في انتساب الاصل المعروف اليه .

ومنها ما عن تفسير العياشي (١) من أن الميسر هو الثقل الخارج بين المتراهنين ، فيدل على الحرمة وضماً وتكليفاً ، وعليه فلا وجه لمله على الحرمة الوضعية فقط ، كما صنفه المحقق الأبرواني ، ولكنه ضعيف السند .

ومنها ما دل (٢) على أن كل ما قور به فهو من الميسر حتى اللعب بالجوز واللوز والكعب ، ومعنى المقامرة هو المراهنة على اللعب كما عرفته في الهامش آنفاً .
وسنها رواية إسحاق بن عمار (٣) الصريحة في حرمة المقامرة بالجوز والبيض وحرمة أكلهما ، فأنها دلت على تحقق القمار باللعب بغير الآلات المعدة له .
وتدل على هذا أيضاً الرواية المشتبهة على قى الإمام «ع» البيض الذي قامر به الفارم وسيأتي الكلام في هذه الرواية وبيان أنها ضعيفة السند .

(١) في ج ٢ ثل باب ١٣٢ تحريم اللعب بالترد مما يكتسب به ص ٥٦٧ عن تفسير العياشي عن يامر الخادم عن الرضا «ع» قال : سألت عن الميسر ؟ قال : الثقل من كل شيء . قال : والثقل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم . مجهولة لياسر . على أن التفسير المزبور لم يثبت اعتباره عندنا .

(٢) في الباب المذكور من ج ٢ ثل . وج ٢ كما ص ٢٠١ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥ عن معمر بن خلاد عن أبي الحسن «ع» قال : الترد والشطرنج والاربعة عشر بمنزلة واحدة وكل ما قور عليه فهو ميسر . صحيحة .

وفي ج ١ كما باب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥ . وج ٢ التهذيب ص ١١١ . وج ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٧ : عن جابر عن أبي جعفر «ع» قال : لما أنزل الله على رسوله إنما الخمر والميسر الخ قيل : يارسول الله ما الميسر ؟ قال : كلما تقور به حتى الكعب والجوز . ضعيفة لعمر وبن شمر . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٩ عن فقه الرضا «ع» ما يدل على ذلك ، ولكنه ضعيف .

(٣) في ج ١ كما باب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥ . وج ٢ التهذيب ص ١١١ . وج ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٧ عن إسحاق بن عمار قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : الصبيان يلعبون بالجوز والبيض ويقامرون ؟ فقال : لا تأكل منه فإنه حرام .

أقول : من جملة رجال السند في هذه الرواية محمد بن أحمد التهمدي ، وقد رماه النجاشي بالإضطراب ، وضعفه ابن الغضائري ، ووثقه الكشي ، وعليه فلا بد من التوقف كما عليه العلامة .

والخاص : أن الرهن على اللعب بغير الآلات المعدة للقفار حرام وضماً وتكليفاً ، فلا وجه لانكار الحرمة التكليفية ، والالتزام بخصوص الفساد ، كما صنعه صاحب الجواهر .
وقد يستدل على ما ذهب إليه صاحب الجواهر بما في صحيحة محمد بن قيس (١) الواردة في مواكلة الشاة من أنه قال «ع» : (لاشيء في المواكلة من الطعام ما قل منه أو كثر ومنع غرامة فيه) . بدعوى أن الامام «ع» لم يتعرض فيها لغير فساد المراهنة في الطعام ، وأنه ليس لها أثر يترتب عليها ، ولو كانت المراهنة المزبورة محرمة تكليفاً لردع عنها أيضاً .
وأجاب المصنف عن ذلك بأن (هذا وارد على تقدير القول بالبطلان وعدم التحريم ، لأن التصرف في هذا المال مع فساد المعاملة حرام أيضاً فتأمل) . وتوضيح كلامه : أن سكوت الامام «ع» عن بيان الحرمة في جهة لا يستلزم ثبوت الجواز فيها ، وإلا لكانت الرواية دالة على جواز التصرف في مال الغير بناء على فساد هذه المعاملة ، لأن الامام «ع» قد سكت عن بيان حرمة أيضاً .

أقول : الظاهر أن الرواية أجنبية عن المقام ، وإنما هي مسوقة لبيان حكم عقد المواكلة في الطعام ، فإن مالك الشاة قد أباحها لأشخاص معينين بشرط متأخر ، وهو قوله : (وإن أكلتموها فهي لكم) . واشترط عليهم الضمان إذا تخلف الشرط المذكور ، وقال : (وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا) . وقد حكم الامام «ع» بفساد هذه المعاملة ، وعدم ترتب الاثر عليها بقوله : (لاشيء في المواكلة) . وأنها ليست من المعاملات التي أمضاها الشارع كما أمضى المزارعة والمضاربة والمساقات وغيرها .

وعلى هذا فساد الرواية ينحل الى قضيتين : إحداهما موجبة ، وهي إباحة الشاة بشرط متأخر إباحة مالكية . والثانية سالبة ، وهي عدم تحقق الإباحة المالكية مع تخلف الشرط المذكور . وحكم القضية الاولى هو الجواز وضماً وتكليفاً من غير غرامة على الآكلين . وحكم القضية الثانية هو عدم الجواز وضماً ، لانكليفاً . فتثبت عليه غرامة الأكل ، لكونه مشمولاً لعمومات أدلة الضمان ، لا لأنها معاملة خاصة توجب الضمان بنفسها .
ويدل على ذلك من الرواية أمران ، أحدهما : قوله «ع» : (لاشيء في المواكلة) .

(١) في ج ٢ كتاب ١٩ نوادر القضاء ص ٣٦٤ . وج ٢ التهذيب باب الزادات من القضاء ص ٨٨ . وج ٩ الوافي أواخر القضاء ١٦٩ . عن محمد بن قيس عن أبي جعفر (ع) قال : قضى أمير المؤمنين «ع» في رجل أكل وأصحاب له شاة فقال : إن أكلتموها فهي لكم وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا فقضى فيه أن ذلك باطل لاشيء في المواكلة من الطعام ما قل منه وما كثر ومنع غرامة فيه . صحيحة .

فإن ظاهره أن الصادر بين مالك الشاة وأصحابه إنما هو عقد المواكلة في الشاة .
وثانيها : قول المالك : (إن أكلتموها فهي لكم ، وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا)
فإن ظاهره أن هذا القول من المالك صيغة لعقد المواكلة ، وأن المتعاملين بها يحاولون إيجاد
معاملة خاصة كسائر المعاملات المقررة في الشريعة المقدسة .

وقد علم من الوجهين المذكورين : أن كلمة (أكل) في قول السائل : (في رجل آكل
وأصحاب له شاة) . إنما هو فعل ماض من باب المفاعلة ، وليس باسم فاعل من الثلاثي
المجرد ، ولا فعل ماض منه كما هو واضح . ونظير هذه المعاملة كثير الوقوع بين أهل
الريف ، فيقول أحدهم لصاحبه : إن أكلت كذا مقداراً من الثمرة أو إن سكنت في هذه
الدار سنة واحدة فليس عليك شيء ، وإلا فعليك كذا وكذا .

قوله : (ثم إن حكم العوض من حيث الفساد حكم سائر المأخوذ بالمعاملات الفاسدة) .
أقول : حكم المأخوذ بالقمار وكذلك حكم المأخوذ بسائر المعاملات الفاسدة هو وجوب رد
عينه مع البقاء ، ورد بدله من المثل أو القيمة مع التلف ، ويأتي الكلام إنشاء الله على هذا في
البحث عن المقبوض بالعقد الفاسد .

قوله : (وما ورد (١) من قي الإمام (ع) البيض الذي قاصر به الغلام) . أقول : لم
يتروك أحد ولا موقع للتوهم أيضاً أن التي من جهة رد البيض إلى المالك ، فإن أكل الحرام
لا يجب عليه رد عينه ولو كان عالماً عامداً فضلاً عما إذا تناوله جاهلاً ، لأن الطعام بعد المضغ
يعد في العرف تالفاً ، خصوصاً بعد وصوله إلى المعدة ، أما بعد التي فإنه يعد من القذارات
العرفية ، وإنما الوجه في ذلك هو تنزه الإمام (ع) أن لا يصير الحرام الواقعي جزءاً من
بدنه ، بل الظاهر من الرواية أن البيض قد اشتراه الغلام للإمام (ع) ولكنه قاصر به في
الطريق ، فلا موضوع هنا للضمان .

ولو سلمنا أن الإمام (ع) لم يكن مالكا للبيض فيمكن أن يقال : إن الأموال كلها
للإمام (ع) ، لأنه أولى بالناس من أنفسهم ، ويؤيده ما دل على أن الأرض وما يخرج
منها له (ع) . وعلى هذين الوجهين في الإمام البيض إنما هو لئلا يكون ما أصيب به

(١) في ج ١ كتاب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٩٢ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥ .
وج ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٦ : عن عبد الحميد بن سعيد
قال : بعث أبو الحسن (ع) غلاماً يشتري له بيضاً أو بيضتين فقاصر بها فلما أتى به أكله
وقال مولاه : إن فيه من القمار ، قال : فدعا بطشت فتقيأ فقأه . مجهولة لعبد الحميد .
وضعية لسبل .

القبول بجزءاً من بدنه .

وكيف كان فقد أورد المصنف على الرواية (بأن ما كان تأثيره كذلك يشكل أكل المعصوم له جهلاً بناء على عدم إقدامه على المحرمات الواقعية الغير المتبدلة بالعلم ، لاجهلاً ، ولا غفلة ، لأن ما دل على عدم جواز الغفلة عليه في ترك الواجب وفعل الحرام دل على عدم جواز الجهل عليه في ذلك) .

ويمكن ان يقال : إن الاعتراض على الرواية مبني على كون علم الائمة بالموضوعات حاضراً عندهم من غير توقف على الإرادة ، وقد دلت عليه جملة من الروايات ، كما أن علمهم بالاحكام كذلك .

وأما بناء على ان علمهم بالموضوعات تابع لإرادتهم واختيارهم (كما دلت عليه جملة اخرى من الروايات) فلا يتوجه الاشكال على الرواية ، لا يمكن صدور الفعل عنهم (ع) جهلاً قبل الإرادة . ولكن الذي يسهل الخطب أن البحث في علم الامام من المباحث الغامضة ، والأولى رد علم ذلك الى اهله ، كما ذكره المصنف (ره) . على ان الرواية المذكورة ضعيفة السند .

حكم المسابقة بغير رهان

في ماعدا الموارد المنصوصة

قوله : (الرابعة المغالبة بغير عوض في غير مانص على جواز المسابقة فيه) . أقول : المشهور بين الاصحاب هو عدم جواز المسابقة بغير رهان في ماعدا الموارد المنصوصة ، كالمصارعة ، وحمل الانتقال ، والجري على الاقدام ، وكالمسابقة على السفن والبقر والكلاب والطيور ، والمكث في الماء ، وحفظ الاخبار والاشعار ، ورمي البنادق ، والوقوف على رجل واحدة وغيرها . وقد ذهب بعض الاصحاب وجمع من العامة (١) الى الجواز . ويمكن الاستدلال على الحرمة بوجوه :

الأول : دعوى الإجماع عليها ، وقد ادعاه غير واحد من الاصحاب . وفيه أن من المحتمل القريب استناده الى الوجوه الآتية ، فليس هنا إجماع تعبدى ، ومن هنا علله بعض الاعاظم من الاصحاب بعموم النهي عن المسابقة إلا في ثلاثة .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٥٦ نقل عن المذاهب الاربعة جواز المسابقة بدون رهان

الثاني : ماورد في جملة من الأحاديث (١) من نفي السبق إلا في خف أو حافر أو نصل بدعوى أن السبق بالسكون مصدر لكلمة سبقه الى كذا أي تقدمه وخلفه وغلبه على كذا فيراد من نفيه نفي مشروعية المسابقة والمغالبة وإن لم يكن فيها رهان : فيكون مفاده كفاد لا رهانية ولا نجش في الاسلام .

وفيه أن ذلك إنما يتم لو كان المذكور هو السبق بسكون الباء ، ولم يثبت ذلك ، بل في المسالك أن قراءة الفتح هي المشهور . والسبق بالفتح هو العوض الذي يتراهن عليه المتسابقون وعليه فلا تدل الرواية إلا على تحريم المراهنة فقط . بل قال المصنف : إنها (غير ظاهرة في التحريم أيضا ، لاحتمال إرادة فسادها . بل هو الأظهر ، لأن نفي العوض ظاهر في نفي استحقاقه ، وإرادة نفي جواز العقد عليه في غاية البعد) . ومع الإغضاء عن ثبوت قراءة الفتح ، فالرواية مجملة ، فلا يجوز التمسك بها إلا في الموارد المتيقنة على أنها ضعيفة السند .

ثم إنه أورد المصنف على قراءة السكون بأنه (على تقدير السكون فكما يحتمل نفي الجواز التكليفي فيحتمل نفي الصحة ، لوروده مورد الغالب من اشتغال المسابقة على العوض) . وفيه أولا : أن المسابقة بدون المراهنة كثيرة في نفسها . وثانياً : أن غلبة الوجود بمجرد لا توجب الانصراف .

الثالث : أن مفهوم القمار صادق على مطلق المغالبة ولو بدون العوض ، كما يدل عليه ما تقدم في بعض الروايات من تسمية اللعب بالشطرنج بدون المراهنة قماراً ، وعليه فتشمله الاطلاقات الدالة على حرمة القمار .

وفيه أنك قد عرفت فيما سبق آنفاً : أن الرهان مأخوذ في مفهوم القمار ، سواء كان اللعب بالآلات المعدة له أم لا ، فالمسابقة بغير المراهنة خارجة عن القمار موضوعاً . وإطلاق القمار عليها أحياناً لا يدل على الحقيقة ، فانه أعم من الحقيقة والمجاز ، وحرمة اللعب بالنرد والشطرنج من جهة الأدلة الخاصة ، لامن جهة صدق مفهوم القمار عليه .

(١) في ج ١ كا ص ٣٤١ . وج ٩ الوافي ص ٢٦ . وج ٢ ثل باب ٣ من كتاب السبق ص ٦٦٠ : عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله «ع» قال : سمعته يقول : لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل : يعني النضال . ضعيفة لمعلي بن محمد . وقد ذكرت هذه الرواية في جملة من أحاديث العامة . راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٦ .

ورج ٢ المستدرک ص ٥١٧ : عن دعائم الاسلام لاسبق إلا في ثلاث : في خف أو حافر أو نصل . مسجلة . وعن الشهيد الثاني إضافة الجناح .

حرمة القيادة

٢٨٩

ولو سلمنا أن إطلاق القمار على المسابقة الخالية عن العوض على سبيل الحقيقة وأن القمار القطعية قائمة على جوازها ، كالمسابقة والمصارعة والمكاثبة والمشاعة وغيرها ، ينبغي أن إذا كان الفعل أمراً قريباً ، كبناء المساجد والقناطر والمدارس ، ذن في ذنبت المتنافسون .

الرابع : أنه قد علل تحريم اللعب بالنرد والشطرنج في بعض الأخبار المتقدمة في المباحث آنفاً : بأنه من اللهو والباطل ، وهو جار فيما نحن فيه أيضاً ، بل ورد من طرق انثابة والعامة أن كل لهو المؤمن باطل إلا في ثلاث (وقد تقدم في الحاشية) وهو باطنية شامل للمقام ، وقد تقدم أيضاً أن (كلما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر) ومن الواضح أن المسابقة وإن كانت بغير عوض تلهي عن ذكر الله .

وفيه أنه لا دليل على حرمة مطلق اللهو كما عرفت ، وستعرفه في البحث عن حرمة اللهو فإن كثيراً من الأمور لهو وهو ليس بمحرم كاللعب بالأحجار والأشجار والسبحة والنجية وأزارار الثوب ونحوها . على أنه لا ملازمة بين ما نحن فيه وبين اللهو ، فإن النسبة بينهما في العموم من وجه ، إذ كثيراً ما تكون المسابقة للاغراض العقلانية من تربية البدن ومعايشتها والتزده والتفريح كما هو واضح .

حرمة القيادة

قوله : (السادسة عشرة القيادة حرام) . أقول : وهي في اللغة السعي بين الشخصين لجمعها على الوطي المحرم ، وقد يعبر عنها بكلمة الديانة ، ولا شبهة في حرمتها وذنوبها وتكليفها بل ذلك من ضروريات الاسلام ، وهي من الكبائر الموقفة والجرائم المملوكة .

وفي رسالة الشيخ الورام (١) عن النبي (ص) عن جبرئيل قال : (اطلعت على النار فرأيت في جهنم واديا يغلي فقلت : يا مالك لمن هذا ؟ فقال : لثلاثة : المحتكرين والمأخوذ للخمر والقوادين) . وقد تقدم في رواية سعد الإسكاف وغيرها (٢) تفسير القوادين والمستوصلة بذلك .

وفي رواية ابن سنان (٣) عن حد القواد ؟ قال «ع» : (يضرب ثلاثة أرايح حد القواد) .

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٢٧ تحريم الاحتكار من آداب التجارة ص ٥٧٩ .

(٢) ١٨١٠ .

(٣) راجع ج ١ ثل باب ٥ من سند القيادة ص ٤٣٨ .

خمسة وسبعين سوطاً وينفى من المصر الذي هو فيه . وفي بعض الأحاديث (١) : (لا يدخل الجنة عاق ولا منان ولا ديوث) . وفي عيون الأخبار (٢) : (وأما التي كانت تحرق وجهها وبدنها وهي تجر أمعاًؤها فأنها كانت قوادة) . وقد وزد اللعن والتوعيد على القواد في بعض الأحاديث (٣) .

حرمة اتيان القائف

وترتيب الأثر على قوله

قوله : (السابعة عشرة القيافة حرام في الجملة) : أقول : القيافة في اللغة (٤) معرفة الآثار وشبه الرجل بأخيه وأبيه ، والظاهر أنه لا شبهة في جواز تحصيل العلم أو الظن بأنساب الأشخاص بعلم القيافة وبقول القافة ، ولم يرد في الشريعة المقدسة ما يدل على حرمة ذلك . وما ورد في حرمة اتيان العراف والقائف لامساس له بهذه الصورة ، وإنما المراد منه حرمة العمل بقول القافة ، وترتيب الأثر عليه كما سيأتي ، ومع الشك في الحرمة والجواز في هذه الصورة يرجع الى الاصول العملية .

ثم إنه لا شبهة في حرمة الرجوع الى القائف وترتيب الآثار على قوله ، وفي الكفاية لأعرف فيها الخلاف . وفي المنتهى الإجماع على ذلك . خلافاً لأكثر العامة (٥) فأنهم جوزوا

- (١) راجع ج ٢ المستدرک باب ٢٣ تحريم اتيان العراف مما يكتسب به ص ٤٣٥ .
- (٢) راجع ج ٣ ثل باب ١١٧ جملة ما يحرم على النساء من مقدمات النكاح ص ٢٧ .
- (٣) في ج ٣ ثل باب ٢٧ تحريم القيافة من النكاح المحرم ص ٤٤ : عن ابراهيم بن زياد الكرخي قال : سمعت أبا عبد الله « ع » يقول : لعن الله الواصلة والمستوصلة ، يعني الزانية والقوادة .

وعن عقاب الاعمال عن رسول الله (ص) في حديث قال : ومن قال بين امرأة ورجل حرم الله عليه الجنة ومأواه جهنم وساءت مصيراً ولم يزل في سخط الله حتى يموت .

(٤) في ج ٦ تاج العروس ص ٢٢٨ : والقائف من يعرف الآثار ج قافة . وقال ابن الاثير : القائف الذي يتبع الآثار ، ويعرفها ، ويعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه . ومنه إن مجزراً كان قائفاً .

- (٥) في ج ٤ شرح صحيح مسلم ص ٨٧ : أثبت العمل بالقافة الشافعي ، ونفاه أبو حنيفة ، والمشهور عن مالك في الإماء دون الحرائر ، وروى عنه ابن وهب إنباته في —

العمل بقول القافة استناداً إلى جملة من الروايات الواردة من طرقهم « وسنشير إليها » .
وتدل على حرمة العمل بقول القافة الآيات الدالة على حرمة العمل بغير علم ، وعلى
حرمة اتباع الظنون ، ولأنها لا تنفي من الحق شيئاً « وقد تقدمت هذه الآيات (١) » فإن نفي
النسب عن شخص أو إلحاقه به بالاستحسانات الحاصلة من ملاحظة أعضاء البدن على النحو
الذي تقرر في علم القيافة لا يتفق والقواعد الشرعية ، فإنه هدم لأحكام الإرث المترتبة على
التوالد الشرعي ، وأيضاً قد ثبت في الشريعة أن الولد للفراس ، بل هو من القواعد المسلمة
بين الفريقين ، والعمل بالقيافة يناقضها في كثير من الموارد .

ويضاف إلى ما ذكرناه أن النسب إذا لم تقم على ثبوته أمانة شرعية فإن الاستصحاب
يقضي نفيه ، ولا يجوز رفع اليد عنه إلا بالأمارات المعتبرة شرعاً ، ولست القيافة منها .
وأما ماورد في أحاديث العامة (٢) من العمل بقول القافة فلا يصلح أن يكون رافعاً
للاستصحاب ، فإنه مضاف إلى ضعف السند فيها أنه مناف لما ورد في المنع عن العمل بعلم
— الخرائر . ولا خلاف عند القائمين بالقافة أنها إنما تكون فيما أشكل من الفرائض ثابته
كأمة يطؤها البائع والمشتري في طهر واحد قبل الاستبراء من وطئ البائع ، فتأتي بولد
أكثر من ستة أشهر من وطئ المشتري ، وأقل من أقصى الحمل من وطئ البائع .
وإن ألحقه القائف بأحدهما لحق ، وإلا ترك الولد حتى يبلغ فينتسب إلى من يعيل إليه منها
وإن ألحقه القائف بهما فإن مذهب عمر بن الخطاب ومالك والشافعي يترك حتى يبلغ
فينتسب إلى من يعيل إليه . وقال أبو ثور : يكون ابناً لهما . وقال الماجشون ومحمد بن
مسلمة المالكيان : يلحق بأكثرهما شهراً .

وفي هامش ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٦٤ . عن الثوري قال : إذا قال القافة الولد منها
لحق بها وورثها وورثاه .

(١) في البحث عن حرمة الرشوة ص ٢٦٥

(٢) منها ما عن عائشة إن النبي (ص) دخل عليها وهو مسرور تبرق أسارير وجهه فقال
ألم تسمعي ما قال مجز المدلجي ورأى اسامة وزيداً نائمين وقد خرجت أقدامهما فقال : إن
هذه الأقدام بعضها من بعض .

راجع ج ١٠ سنن البيهقي كتاب الدعوى والبيانات ص ٢٦٢ . وج ٤ البخاري آخر
كتاب الفرائض . وج ١ مسلم آخر الرضاع ص ٥٦٥ . وج ٢ سنن أبي داود كتاب
الطلاق ص ٢٨٠ . وج ٢ سنن النسائي كتاب اللعان ص ١٠٨ . وج ٨ جامع الترمذي
مع شرح ابن العربي آخر باب الولاء والهبة والوصايا ص ٢٩٠ . أسارير : الخطوط —

حرمة إتيان القائف وترتيب الأثر على قوله

٣٨٤

القافة في بعض أحاديث الشيعة (١) . وفي رواية الجعفرات (٢) جعل من السحت أجرة القافي ونقد استشهد المصنف (ره) على حرمة العمل بقول القافة برواية زكريا بن يحيى (٣) الواردة في قصة أبي الحسن الرضا «ع» ، وإثبات بنوة ابنه الجواد «ع» وإمامته بالرجوع إلى القافة حيث زعموا ما كان فينا إمام قط حائل اللون .

ولكن لم نجد في الرواية ما يستشهد به لذلك ، بل الظاهر منها أن الشيعة أيضاً كانوا يستقدمون بقضاء رسول الله (ص) بقول القافة ، وأن الرضا «ع» لم ينكر عليهم ذلك . نعم رد على الرواية وجوه ، الأول : أنها ضعيفة السند .

الثاني : أنها مخالفة لضرورة المذهب ، فإنها اشتملت على عرض أخوات الإمام وعماته على القافة ، وهو حرام لا يصدر من الإمام «ع» . وتوهم أن ذلك من جهة الاضطراب وهو يبيح المحظورات توهم فاسد ، إذ لم تتوقف معرفة بنوة الجواد للرضا «ع» على إحضار النساء .

الثالث : أن الجماعة الذين بغوا على الرضا «ع» لينفوا بنوة الجواد «ع» عنه لو كانوا معتقدين بامامة الرضا «ع» لما احتاجوا إلى القافة بعد إخباره بالبنوة .

— اتي نكون ما كجبهة .

وفي إرشاد الساري في شرح البخاري ص ٤٤٦ : مجزئ بضم الميم وكسر الجيم والزاء الأولى المشددة وآخره زاء معجمة سمي بذلك لأنه كان يجزئ ناصية الأسير في الجاهلية ويطلقه . وقال العسقلاني في ج ١٢ فتح الباري ص ٤٤ : لم أر من ذكر اسمه .

(١) في ج ٢ ثل باب ٥٥ تحريم إتيان القافة مما يكتسب به ص ٤٥٥ : عن الخصال عن أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : قلت : فالقافة ؟ قال : ما أحب أن تأتيتهم — إلى أن قال «ع» : — القيافة فضلة من النبوة ذهبت في الناس حين بعث النبي (ص) .

(٢) راجع ج ٢ المستدرک باب ٢٣ تحريم إتيان القافة مما يكتسب به ص ٤٣٤ .

(٣) جاء إخوة الرضا «ع» إليه فقالوا له : (ما كان فينا إمام قط حائل اللون ، فقال لهم الرضا «ع» : هو ابني ، قالوا : فإن رسول الله (ص) قد قضى بالقافة فيينا وبينك القافة ، قال : ابعثوا أئمتهم إليهم وأما أنا فلا ولا تعلموهم لما دعوتهم — إلى أن قال : — ثم جاؤا بآبي جعفر «ع» فقالوا : ألحقوا هذا الغلام بآبيه ، فقالوا : ليس ههنا أب ولكن هذا عم أبيه وهذا عمه وهذا عمه وهذه عمته وإن يكن له ههنا أب فهو صاحب البستان فان قدميه به فله واحدة ، فلما رجع أبو الحسن «ع» قالوا : هذا أبوه . مجهولة لزكريا بن يحيى .

حرمة الكذب

قوله : (الثامنة عشرة : الكذب حرام بضرورة العقول والأديان ، ويدل عليه الأدلة الأربعة) . أقول : لاشبهة في حرمة الكذب ، فإنه من قبائح الذنوب ، وفواحش العيوب بل هو مفتاح الشرور ، ورأس الفجور ، ومن أشد الجرائم ، وأكبر الكبائر وحرمة من ضروريات مذهب الاسلام ، بل جميع الأديان ، وقد استدل عليها المصنف بالأدلة الأربعة . أما الكتاب والسنة الواردة لدى الخاصة (١) والعامة (٢) في ذلك فذكرهما مما لا يحصى . وأما الاجماع فمن المحتمل القريب ، بل المقطوع به أنه مستند الى الكتاب والسنة ، فلا يكون هنا - ناع تعبدى ، كما هو واضح .

وأما العقل فإنه لا يحكم بحرمة الكذب بعنوانه الأولي مع قطع النظر عن ترتب المفسدة والمضرة عليه ، وكيف يحكم العقل بقبح الاخبار بالأخبار الكاذبة التي لا ترتب عليها مفسدة دنيوية أو أخروية . نعم اذا ترتب عليه شيء من تلك المفسدات ، كقتل النفوس المحترمة وهتك الأعراض المحترمة ، ونهب الأموال ، وإيذاء الناس وظلمهم ، ونحوها من العناوين المحرمة ، فإن ذلك محرم بضرورة العقل ، ولكنه لا يختص بالكذب ، بل يجري في كل ما استلزم شيئاً من الامور المذكورة ولو كان صدقاً .

الكذب من الكبائر

قوله : (أحدهما في أنه من الكبائر) . أقول : قد عرفت في مبحث الغيبة تحقيق الحال في كون معصية كبيرة . وقد استدل المصنف على كون الكذب من الكبائر في الجملة بعدة من الروايات :

منها رواية الأعمش وعيون الأخبار (٣) حيث جعل الامام (ع) الكذب من الكبائر

(١) راجع اصول الكافي بهامش ج ٢ : مرآة العقول ص ٣٢٤ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وج ٢ ثل باب ١٣٨ تحريم الكذب من عشرة الحجج ص ٢٣٣ . وج ٢ المستدرک ص ١٠٠ .

(٢) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٩٥ . وج ٣ إحياء العلوم ص ٩٣ .

(٣) راجع ج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٥ .

في هاتين الروایتين . وفيه أنها وإن كانتا ظاهرتين في المقصود ، ولكنها ضعيفة السند (١) ومنها قوله «ع» في رواية عثمان بن عيسى (٢) : (إن الله جعل للشرا أقبالا وجعل مفاتيح تلك الأقبال الشراب والكذب شر من الشراب) . وفيه أولا : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أنها مخالفة للضرورة ، إذ لا يلتزم فقيه ، بل ولا متفقه بأن جميع أفراد الكذب شر من شرب الخمر ، فإذا دار الأمر في مقام الاضطراب بين ارتكاب طبيعي الكذب - ولو بأن يقول المكروه (بالفتح) : إن عمر فلان مائة سنة مع أنه ابن خمسين - وبين شرب الخمر فلا يحتمل أحد ترجيح شرب الخمر على الكذب . ومما ذكرناه ظهر الجواب عما دل (٣) على أن المؤمن إذا كذب بغير عذر كتب الله عليه بتلك الكذبة سبعين زنية أهونها كن يزني مع أمه . ومن الواضح أن الزناء بالام من أكبر الكبائر ، فكذلك الكذب ، على أن هذه الرواية أيضاً ضعيفة السند . ويضاف إلى ذلك ما ذكرناه في بحث الغيبة ، وهو أن كل واحد من الذنوب مشتمل غالباً على خصوصية لا توجد في غيره ، وكونه أشد من غيره في هذه الخصوصية لا يستلزم كونه أشد منه في جميع الجهات .

نعم قد يكون بعض أفراد الكذب أشد من شرب الخمر والزناء ، كالكذب على الله ، وعلى رسوله ، وكالكذب لقتل النفس المحترمة ، ولائارة الفتنة ونحوها ، ولا مضايقة في جعله حينئذ من الكبائر .

ومنها ما عن العسكري «ع» (٤) فإنه قال : (جعلت الخبائث كلها في بيت وجعل مفتاحها الكذب) . بدعوى أن ما يكون مفتاحاً للخبائث كلها لا بد وأن يكون كبيرة . وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : لا ملازمة بين كون الشيء مفتاحاً للخبائث وبين كونه معصية فضلاً عن كونه من الكبائر ، فإنه قد يكون الشيء غير محرم ، ومع ذلك يكون مفتاحاً للحرام ، كالشبهات ومقدمات الحرام ، وعليه ف شأن هذه الرواية شأن الروايات الآمرة بالاجتناب عن الشبهات ، فهي غير دالة على حرمة الكذب فضلاً عن (١) أما رواية العيون فلما تقدم في ص ٢٤٣ . وأما رواية الاعمش فلاخذ بن يحيى ابن زكريا وغيره .

(٢) ضعيفة لعثمان بن عيسى . راجع كباها مش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٥ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وج ٢ ثل باب ١٣٨ تحريم الكذب من عشرة الحجج ص ٢٣٣ . (٣) رسالة . راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٠ . (٤) راجع ج ٣ من ج ١٥ البحار ص ٤٣ .

كونه من الكبائر .

قوله : (ويمكن الاستدلال على كونه من الكبائر بقوله تعالى (١) : « إنما يفترى الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله ») . أقول : وجه الدلالة أنه تعالى جعل الكاذب غير مؤمن بآيات الله كافرآ بها .

وفيه أن الآية وإن كانت ظاهرة الدلالة على كون الكذب المذكور فيها من الكبائر، ولكن الظاهر من ملاحظة الآية وما قبلها أن المراد بالكاذبين في الآية الشريفة هم الذين يفترون على الله وعلى رسوله في آيات الله ، كاليهود والمشركين ، لزعمهم أن مجاء به النبي (ص) كله من تلقاء نفسه ومفتريات شخصه ، وقد رد الله كلامهم عليهم بقوله عز من قائل : (إنما يفترى الكذب) . وعلى هذا فالكذابون المذكورون في الآية لم يؤمنوا بالله ورسوله وبالمعاد من الأول ، لأن الكذب أوجب خروجهم عن الإيمان لكي تدل الآية على مقصد المصنف .

قوله : (كونه من الكبائر من غير فرق بين أن يترتب على الخبر الكاذب مفسدة وأن لا يترتب عليه شيء أصلاً) . أقول : ذهب المصنف تبعاً لظاهر الفاضلين والشهيد الثاني إلى أن الكذب مطلقاً من الكبائر ، سواء ترتب عليه مفسدة أم لا ، واستند في رأيه هذا إلى الاطلاقات المتقدمة التي استدل بها على كون الكذب من الكبائر ، ثم أيده بقول النبي (ص) في وصيته (٢) « لا يذر رضوان الله عليه : (ويل للذي يحدث فيكذب ليضحك به القوم ويل له ويل له ويل له) . بدعوى أن الكاذب المضحكة لا يترتب عليها الإيقاع في المفسدة إلا نادراً .

والوجه في جعلها من المؤيدات ما ذكره المصنف في مبحث الكبائر من رسالته في العدالة وهو أن من الموازين التي تعد به الخطيئة كبيرة ورود (النص المعتبر على أنها مما أوجب الله عايتها النار) . ومن الواضح أن الوصية المذكورة ضعيفة السند .

أقول : قد عرفت أن الاطلاقات المتقدمة لا تنهض لإثبات المطلوب ، إما لضعف السند فيها ، أو لضعف الدلالة ، وكذلك الشأن في رواية أبي ذر ، فهي وإن كانت ظاهرة في المقصود ، ولكن قد عرفت أنها ضعيفة السند .

والتحقيق أنه لا دليل على جعل الكذب مطلقاً من الكبائر ، بل المذكور في رواية أبي

(١) سورة النمل ، آية : ١٠٧ .

(٢) راجع ج ٢ ، ثل باب ١٤٠ تحريم الكذب في الصغير من عشرة الحجج ص ٢٣٤ .
وج ١٤ الوافي ص ٥٦ . ضعيفة بأبي الفضل ورجاء وابن ميمون أو شمعون .

خديجة (١) : (الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الاوصياء (ص) من الكبائر) فان الظاهر منها أنها مسوقة للتحديد ، وبيان أن الكذب الذي يعد كبيرة إنما هو الكذب الخاص ، وعليه فتفيد بها المطلقات المتقدمة الظاهرة في كون الكذب بمطلقه من الكبائر بناء على صحتها من حيث السند والدلالة ، ولكن رواية أبي خديجة المذكورة ضعيفة السند .
وفي رسالة الفقيه (٢) : (من قال علي* ما لم أقله فليتبوأ مقعده من النار) . فان الظاهر منها أن الكذب على الرسول من الكبائر بناء على تفسير الكبيرة بما أوعده الله عليه النار في الكتاب العزيز أو في السنة المعتبرة . وعليه فيدخل فيه الكذب على الله وعلى أوصيائه (ع) للازمتها للكذب على النبي (ص) ، ولكن الرواية ضعيفة السند .
وفي بعض الاحاديث (٣) أن شهادة الزور واليمين القموس « الكاذبة التي يعتمدها صاحبها » من الكبائر .

ومما يؤيد أن الكذب ليس مطلقاً من الكبائر ماورد في رسالة سيف بن عميرة (٤) من التحذير عن الكذب الصغير والكبير ، فان انقسام الكذب الى الصغير والكبير يدل على عدم كونه مطلقاً من الكبائر إلا أن الرواية مرسلّة .
وفي رواية ابن الحجاج (٥) مايشعر بعدم كون الكذب مطلقاً من الكبائر .

(١) ضعيفة بمحمد بن علي . راجع ج ٣ الوافي ص ١٧٥ . وج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٤ . وفي ج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وكا بهامش ج ٢ امرأة العقول ص ٣٢٥ . وج ٢ ثل باب ١٣٩ تحريم الكذب على الله من عشرة الحجج ص ٢٣٣ بسند آخر عن أبي خديجة عن أبي عبد الله (ع) « الكذب على الله وعلى رسوله من الكبائر . ضعيفة .

(٢) راجع المصدر المزبور من ج ٢ ثل ص ٢٣٤ .

(٣) راجع الباب ٤٥ المتقدم من ج ٢ ثل ص ٤٦٣ .

(٤) راجع كا بهامش ج ٢ امرأة العقول ص ٣٢٤ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وج

٢ ثل باب ١٤٠ تحريم الكذب في الصغير والكبير من عشرة الحجج ص ٢٣٤ .

(٥) قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : الكذاب هو الذي يكذب في الشيء قال : لا من

أحد إلا يكون ذلك منه ولكن المطبوع على الكذب . حسنة لابراهيم بن هاشم . راجع كا بهامش ج ٢ امرأة العقول ص ٣٢٥ . وج ٢ ثل باب ١٣٨ تحريم الكذب من عشرة الحجج ص ٢٣٣ .

أقول : المطبوع على كذب المجبول عليه بحيث صار عادة له ، ومن لا يكون —

ولكن الذي يعظم الخطب ماتقدمت الإشارة اليه في مبحث الغيبة من أنه لا أثر لهذه المباحث ، فان الذنوب كلها كبيرة وإن كان بعضها أكبر من بعض ، ولذا اختلفت الاخبار في تعدادها . ولو سلمنا انقسامها الى الصغيرة والكبيرة فان جميعها مضرّة بالعدالة ، فان العدالة هي الاستقامة والاعتدال ، فأى ذنب ارتكبه المكلف فانه يوجب الخروج عنها .

حرمة الكذب في الهزل والجد

هل يحرم الكذب مطلقاً وإن كان صادراً بعنوان الهزل ، أو تختص حرمة الكذب بالجدى ؟ فنقول : إن الكذب المسوق للهزل على قسمين : فانه قد يكون الهزل بكذبه بخبراً عن الواقع ، ولكن بداع المزاح والهزل من دون أن يكون إخباره مطابقاً للواقع ، كأن يخبر أحداً بقسودم مسافر له أو حدوث حادث أو وصول حاجة ليعتر المخاطب بقوله ، فيرتب عليه الاثر ، فيضحك منه الناس ، وهذا لاشبهة في كونه من الكذب ، فانه عبارة عن الخبر غير الموافق للواقع ، واختلاف الدواعي لا يخرج عن واقعه وحقيقته ، وإذن فيكون مشمولاً لما دل على حرمة الكذب .

وقد يكون الكلام بنفسه مصداقاً للهزل ، بحيث يقصد المتكلم إنشاء بعض المعاني بداعي الهزل المحض من غير أن يقصد الحكاية عن واقع ليكون إخباراً ، ولا يستند الى داع آخر من دواعي الانشاء .

ومثاله أن ينشئ المتكلم وصفاً لأحد من حضار مجلسه بداعي الهزل ، كأن يقول : يا فلان شيطان على الجبان والركي على الأبله والعالم على الجاهل ، وهذا لا دليل على حرمة الكذب في هذه القرينة عليه كما استقر به المصنف .

والوجه في ذلك هو أن الصدق والكذب إنما يتصف بهما الخبر الذي يمكن من الخبر ، وقد عرفت : أن الصادر عن الهزل في المقام ليس إلا الانشاء المحض ، فيخرج عن حرمته الخبر موضوعاً .

وقد يقال : بالحرمة هنا أيضاً ، لإطلاق جملة من الروايات : منها مرسلة سيف المفسر : فانها ظاهرة في وجوب الاتقاء عن صغير الكذب وكبيره في الجد والهزل على وجه الإطلاق وفيه مضاعف الى كونها ضعيفة السند ، أن انشاء الهزل خارج عن الكذب موضوعاً ، عرفت ، فلا يشمل ما دل على حرمة الكذب . ومن هنا ظهر الجواب عن التمسك برواية كذا لا يصدق عليه الكذاب الذي من الصنيع المبالغ ، وهو واضح .

أبي ذر المتقدمة من إثبات الويل لمطلق الكاذب ، كما ظهر الجواب عن رواية الحارث الأعور (١) على أن كلمة (لا يصلح) فيها ظاهرة في الكراهة المصطلحة دون الحرمة ، كما أن قوله «ع» في رواية الأصبغ (٢) : (لا يجد العبد طعم الإيمان حتى يترك الكذب هزله وجده) . لا يستفاد منه أزيد من الكراهة ، فإن المكروهات مانعة أيضا عن وجدان المؤمن طعم إيمانه وكذلك ظهر الجواب عن رواية الحاصل (٣) .

بيان حقيقة الوعد وأقسامه

قوله : (وكيف كان فالظاهر عدم دخول خلف الوعد في الكذب) . أقول : لا بأس بوضيح حقيقة الوعد ، وبيان حكم الخلف فيه . أما حقيقة الوعد فإنه يتحقق بأحد أمور ثلاثة ، الاول : أن يخبر المتكلم عن عزمه على الوفاء بشيء ، كأن يقول لواحد : إني عازم على أن أعطيك درهما ، أو إني ملتزم بالمجيء الى ضيافتك ، أو على إعظامك وإكرامك ، ولا شبهة في كون هذا من أفراد الخبر ، غاية الأمر أن المخبر به من الأفعال النفسانية أعني العزم على الفعل الخارجي نظير الإخبار عن سائر الأمور النفسانية من العلم والظن والشك والوهم . وعليه فإن كان حين الإخبار عازما فهو صادق وإلا فهو كاذب ، فتشمله أدلة حرمة الكذب ، ويكون خارجا عن المقام .

الثاني : أن ينشئ المتكلم ما التزمه بنفسه انسة التي تكلم بها بأن يقول : لك علي كذا درهما أو ديناراً أو ثوبا ، ونظيره صيغ النذر والعهد ، كقولك لله علي أن افعل كذا ، ولا ريب أن مثل هذه الجمل إنشائية محضة ، فلا تتصف بالصدق ، ولا بالكذب بالمعنى المتعارف ، بل الصدق والكذب في ذلك بمعنى الوفاء بهذا الالتزام وعدم الوفاء به .

الثالث : أن يخبر المتكلم عن الوفاء بأمر مستقبل ، كقوله : أجيئك غداً ، أو أعطيك

(١) عن علي «ع» قال : لا يصلح الكذب جد وهزل . ضعيفة بأبي وكيع . راجع

ج ٢ ثل باب ١٤٠ تحريم الكذب في الصغير والكبير من عشرة الحجج ص ٢٣٤ .

(٢) مجبولة لقاسم بن عروة . راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٥ . وج

٣ الوافي ص ١٥٧ . والباب ١٤٠ المذكور من ج ٢ ثل ص ٢٣٤ .

(٣) عن رسول الله (ص) قال : أنا زعيم بيت في ربض الجنة وبيت في وسط الجنة

وبيت في أعلى الجنة لمن ترك المراء وإن كان محققاً ولمن ترك الكذب وإن كان هازلاً ولمن

حسن خلقه . مجبولة . راجع ج ١٥ البحار كتاب الكفر ص ٤٣ .

بيان حقيقة الوعد وأقسامه

٣٩١

درهما بعد ساعة ، او ادعوك الى ضيافتي بعد شهر ، وهذه جمل خيرية بالحمل الشائع ولكنها مخبرة عن امور مستقبلية ، كسائر الجمل الخيرية الحاكية عن الحوادث الآتية ، كالاخبار عن قدوم المسافر غداً ، وعن نزول الضيف يوم الجمعة ، وعن وقوع الحرب بين السلاطين بعد شهر . ولا شبهة في انصاف هذا القسم من الوعد بالصدق والكذب ، فانها عبارة عن موافقة الخبر للواقع وعدم موافقته له من غير فرق بين انواع الخبر ، وهو واضح .

وأما حرمة الكذب هنا فان تنجزها يتوقف على عدم إخراج تحقق الخبر به في ظرفه ، فيكون النهي عنه منجزاً ح . وأما لو احرز حين الاخبار تحقق الوفاء بوعده في ظرفه ، ولكن بداله ، او حصل له المانع من باب الاتفاق ، واصبح مسلوب الاختيار عن الاتمام والانهاء لم تكن الحرمة منجزة وإن كان إخباره هذا في الواقع كذباً . وأما حكم المقام من حيث خلف الوعد فسيأتي التكلم عليه .

ومن هنا اتضح أن النسبة بين حرمة الكذب وبين خلف الوعد هي العموم من وجه ، فانه قد يتحقق الكذب المحرم حيث لامورد تخلف الوعد ، وقد يوجد خلف الوعد حيث لا يوجد الكذب المحرم ، وقد يجتمعان .

وقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه ان الاخبار اذا كان عن الامور المستقبلية كان صدق الخبر وكذبه منوطين بتحقق الخبر به في ظرفه على نحو الشرط المتأخر وعدم تحققه فيه .

وعليه فاذا كان عازماً على الوفاء بوعده حين الاخبار فهل يجب عليه البقاء على عزمه هذا ما لم يطرأ عليه العجز صوناً لكلامه عن الانصاف بالكذب ، او لا يجب عليه ذلك ؟ الظاهر هو الثاني ، فانه لا دليل على وجوب إتمام العزم ، وعلى حرمة العدول عنه لكي لا يتصف كلامه السابق بالكذب ، ونظير ذلك الاخبار عن عزمه على إيجاد فعل في الخارج ، كإرادة السفر ونحوه ، ولم يتوهم احد وجوب البقاء على عزمه السابق لثلا يتصف كلامه بالكذب على نحو الشرط المتأخر ، واما الادلة الناهية عن الكذب فهي مختصة بالكذب الفعلي ، فلا تشمل غيره كما سيأتي .

خلف الوعد

قد عرفت : ان حقيقة الوعد إنما تتحقق بأحد امور ثلاثة . واما المراد من خلفه فهو نقض ما التزم به وترك ما وعده وعدم إنجائه وإتمامه . فهل هذا حرام أم لا ؟ قد يقال بالحرمة بدعوى انه من افراد الكذب ، فيكون مشمولاً لعموم ما دل على حرمة . ولكنها دعوى جزافية ، فان ما دل على حرمة الكذب يختص بالكذب الفعلي الابتدائي ، فلا يشمل الكذب في مرحلة البقاء ، وإن شئت قلت : المحرم إنما هو إيجاد الكلام الكاذب لا إيجاد صفة الكذب في كلام سابق .

ونظير ذلك ما حققناه في كتاب الصلاة في البحث عن معنى الزيادة في المكتوبة ، وقلنا : إن المراد بها هو الزيادة الابتدائية : أي الشيء الذي لا يطابق المأمور به حين صدوره من الفاعل ، بحيث اذا وجد لم يوجد إلا بعنوان الزيادة .

وعليه فإذا أوجد المصلي شيئاً في صلاته بعنوان الجزئية او الشرطية ، ثم بدا له ما أخرجه عن عنوانه الاول ، وألحقه بالزيادة لم يكن محكوماً بحكم الزيادة في الفريضة ، فلا تشمله قوله «ع» (١) : (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) .

وكذلك في المقام ، فان ما دل على حرمة الكذب يختص بالكذب الابتدائي الفعلي المعنون بعنوان الكذب حين صدوره من المتكلم . اما اذا وجد كلام في الخارج ، وهو غير متصف بالكذب ، ولكن عرض له ما ألحقه بالكذب بعد ذلك فلا يكون حراماً ، لانصراف ما دل على حرمة الكذب عنه وإن صدق عليه مفهوم الكذب حقيقة من حيث مخالفة المتكلم لو عده وعدم جريه على وفق عهده ، ولذا يطلق عليه وعد كاذب ووعد مكذوب ، كما يطلق على الوفاء به وعد صادق ووعد غير مكذوب .

وفد استدلل على حرمة مخالفة الوعد على وجه الاطلاق بالاخبار الكثيرة (٢) الدالة

(١) راجع ج ١ ثل باب ١٩ بطلان الفريضة بالزيادة من الخلل ص ٥١٤ .

(٢) في كاهن ج ٢ مرة العقول باب خاف الوعد ص ٣٥٤ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وج ٢ ثل باب ١٠٩ استحباب الصدق في الوعد من عشرة الحجج ص ٢٢٢ : عن هشام بن سالم قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : عدة المؤمن أخاه نذر لا كفارة له فمن أخلف فيخلف الله بدأ ولحقته تعرض وذلك قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون الخ . حسنة لابراهيم بن هاشم المقت الغضب —

على وجوب الوفاء به .

أقول : الروايات الواردة في هذا المقام كثيرة جداً ، وكلها ظاهرة في وجوب الوفاء بالوعد ، وحرمة مخالفته ، ولم نجد منها ما يكون ظاهراً في الاستحباب . ولكن خلف الوعد حيث كان يعم به البلوى لجميع الطبقات في جميع الأزمان ، فلو كان حراماً لاشتهر بين الفقهاء كاشتهار سائر المحرمات بينهم ، مع ما عرفت من كثرة الروايات في ذلك ، وكونها بمراى منهم ومسمع ، ومع ذلك كله فقد أفتوا باستحباب الوفاء به وكرهه مخالفتهم حتى المحدثين منهم كصاحبي الوسائل والمستدرك وغيرها مع جمودهم على ظهور الروايات ، وذلك يدلنا على أنهم اطلعوا في هذه الروايات على قرينة الاستحباب ، فأعرضوا عن ظاهرها .

ولكننا قد حققنا في علم الاصول أن إعراض المشهور عن العمل بالرواية الصحيحة لا يوجب وهماً ، كما أن علمهم بالرواية الضعيفة لا يوجب اعتبارها ، إلا إذا رجع إعراضهم الى تضعيف الرواية ، ورجع علمهم الى توثيقها . وإذن فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الروايات المذكورة على كثرتها ، وحملها على الاستحباب .

ولكن الذي يسهل الخطب أن السيرة القطعية بين المتشرعة قائمة على جواز خلف الوعد ، وعلى عدم معاملة من أخلف بوعد معاملة الفساق . ولم نعد من أطاظم الأصحاب ان ينكروا على مخالفة الوعد كأنكارهم على مخالفة الواجب وإرتكاب الحرام ، فهذه السيرة القطعية تكون قرينة على حمل الأخبار المذكورة على استحباب الوفاء بالوعد ، وكرهه مخالفتهم نعم الوفاء به والجري على طبقه من مبادئ الجاهات الاخلاقية ، بل ربما توجب مخالفتهم سقوط الشخص عن الاعتبار في الأنظار ، لحكم العقل والعقلاء على مرجوحيته . ومع ذلك كله فرفع اليد عن ظهور الروايات ، وحملها على الاستحباب يحتاج الى الجراءة والأوفق بالاحتياط هو الوفاء بالوعد .

وقد يستدل على الحرمة ايضاً بقوله تعالى (١) : (لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولون مالا تفعلون) . حيث قيل (٢) : (كبر أن تعدوا من انفسكم مالا تفنون

— وعن شعيب المقرئ في عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليف اذا وعد . حسنة لابراهيم .

وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصدر المذكور من ثل و ج ٢ المستدرك ص ٨٧ و ص ٩٢ . و ج ٢ ثل باب ١٢٢ وجوب أداء حق المؤمن من عشرة الحج .

(١) سورة الصف ، آية : ٢ .

(٢) ج ٥ مجمع البيان ط صيدا ص ٢٧٨ .

به مقتاً عند الله) . وقد استشهد الامام «ع» بهذه الآية ايضاً على ذلك في «بعض الروايات المتقدمة في الحاشية» .

وفيه ان الآية أجنبية عن حرمة مخالفة الوعد فانها راجعة الى ذم القول بغير العمل وعليه فموردها احد الأمرين على سبيل مانعة الخلو .

الأول : ان يتكلم الانسان بالأقوال الكاذبة بأن يخبر عن اشياء مع علمه بكذبها وعدم موافقتها للواقع ونفس الأمر ، فان هذا حرام بضرورة الاسلام كما تقدم .

الثاني : موارد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر : بأن يأمر الناس بالمعروف ، ويتركه هو ، وينهاهم عن المنكر ، ويرتكبه ، وهذا هو الظاهر من الآية ، ومن الطبرسي في تفسيرها . (١) .

وعليه فشان الآية شأن قوله تعالى (٢) : (أتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم) . وهذا ايضاً حرام بالضرورة بل هو اقوى من الامر بالمنكر والنهي عن المعروف بالقول ، لكونه ترويحاً للباطل بالعمل ، ومن البديهي ان تأثيره في الترويح اقوى من تأثير القول فيه واما الوعيد فن حيث القاعدة يجري فيه ما جرى في الوعد إنشاء وإخباراً ، واما من حيث الروايات فلا تشملها الأحاديث المتقدمة في الحاشية الظاهرة في الوجوب ، بدلالة انه لا يجب الوفاء بالوعيد قطعاً ، بل قد يحرم ذلك في بعض الموارد جزماً .

خروج المبالغة عن الكذب موضوعاً

قوله : (ثم إنه لا ينبغي الاشكال في ان المبالغة في الادعاء وإن بلغت ما بلغت ليست من الكذب) . أقول : اذا كانت المبالغة بالزيادة على الواقع كانت كذباً حقيقة ، كما اذا اعطى زيداً درهماً فيقول : اعطيته عشرة دراهم ، او اذا زار الحسين (ع) او بقية المشاهد المشرفة او الكعبة المكرمة مرة واحدة فيقول : زرت عشرين مرة . ومن هذا القبيل تأدية المعنى بلفظ واحد موضوع للكثرة والمبالغة ، كاطلاق الضراب على الضارب ، فانه إخبار عن الكثرة بالهيئة . نعم لو قامت قرينة خارجية على إرادة الواقع ، وكون استعمال اللفظ فيه لاجل المبالغة فقط لما كان كذباً .

ومثله ما هو متعارف بين المتحاورين من استعمال بعض الفصول من الاعداد في مقام

(١) ج ٥ مجمع البيان ص ٢٧٨ .

(٢) سورة البقرة ، آية : ٤١ .

التكثير والاهتمام ، كلفظ سبع أو سبعين أو ألف ، فيقول المولى لعبده مثلاً : لو اعتذرت مني ألف مرة لما قبلت عذرك ، ومن ذلك قوله تعالى (١) : (إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم) . كما ذكره الطبرسي (٢) فإن الغرض من الآية هو نفي الغفران رأساً .

وتجوز المبالغة أيضاً بالتشبيه والاستعارة ، كتشبيه الرجل العالم بالبحر المواجه ، وتشبيه الوجه الحسن بقلقة القمر ، وكالكناية عن الجود بكثرة الرمان ، وهزال القصير ، وجبن الكلب ، واستعارة الأسد والسيف البتار للرجل الشجاع ، ولا يعد شيء منها كذباً ، وكيف والقرآن الكريم وخطب الأنبياء وكلمات الفصحاء مشحونة بذلك ، بل ربما تكون هذه الخصوصيات وأمثالها موجبة لقوة الكلام ، ووصوله الى حد الإعجاز أو ما يقرب منه .

والوجه في خروج المبالغة بأقسامها عن الكذب هو أن المتكلم إنما قصد الأخبار عن لب الواقع فقط ، إلا أنه بالغ في كيفية الأداء فتخرج عن الكذب موضوعاً ، نعم إذا انتفى ما هو ملاك المبالغة من وجه الشبه ونحوه كان الكلام كاذباً .

خروج التوربة عن الكذب

قوله : (وأما التوربة وهو أن يريد بلفظ معنى مطابقاً للواقع) . أقول : المعروف بين أهل اللغة وغيرهم أن الكذب نقيض الصدق فصدق الكلام بالمطابقة ، وكذبه بعدم المطابقة وإنما الكلام في بيان معنى المطابق (بالكسر) - وأنه عبارة عما يظهر من كلام المتكلم أو عبارة عن مراده منه - وبيان المطابق (بالفتح) : وأنه عبارة عن الواقع والنسبة الخارجية ، أو عن اعتقاد المخبر ، أو عن كليهما .

فذهب المشهور الى أن صدق الخبر بمطابقته بظهوره للواقع ، وكذبه عدم مطابقته للواقع بدعوى أن هيئة الجملة الخيرية إنما وضعت لتحقيق النسبة في الخارج ، سواء كانت النسبة ثبوتية أو سلبية ، كما أن ألفاظ أجزائها موضوعة للمعان التصورية من الموضوع والمحمول ومتعلقاتها ، فمطابقة الخبر لتلك النسبة الخارجية الواقعية صدق ، وعدمها كذب ، فإذا قيل :

(١) سورة التوبة : آية ٨١ .

(٢) في ج ٣ مجمع البيان ط صيدا ص ٥٥ : الوجه في تعليق الاستغفار بسبعين مرة المبالغة ، لا العدد الخصوص ، والمراد بذلك نفي الغفران جملة . وقيل : إن العرب تسالغ بالسبعة والسبعين ، ولهذا قيل للأسد : السبع ، لأنهم تأولوا فيه لقوته أنها صوّغت له سبع مرات .

زيد قائم فإن هذا القول يدل على تحقق النسبة الخبرية في الخارج أعني انصاف زيد بالقيام ، فإن طابقها كان صادقا ، وإن خالفها كان كاذبا .

وفيه أولا : أنه قد لا تكون النسبة خارجية أصلا كقولنا شريك الباري تمتنع ، واجتماع النقيضين محال ، والدور أو التسلسل باطل ، وما سوى الله ممكن ، إذ لا وجود للامتناع والامكان والبطلان في الخارج . إلا أن يقال : إن المراد بالخارج ماهو أعم منه ومن نفس الأمر ، ومن البين أن الأمثلة المذكورة مطابقة للنسبة في نفس الأمر ، وتفسير الخارج بذلك ظاهر المحقق التفتازاني حيث قال في المطول بعد تفسيره الصدق بمطابقة الخبر للواقع ، والكذب بعدم مطابقته للواقع : (وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في نفس الأمر) .

وثانياً : أن الالتزام المذكور لا يتفق مع تعريف القضية بأنها تحتل الصدق والكذب ، فإن دلالة الجملة على وقوع النسبة في الخارج تقتضي الجزم بالوقوع ، ومقتضى التعريف المذكور هو الشك في ذلك ، وهما لا يجتمعان .

وثالثاً : لو كانت الجمل الخبرية بهيئاتها موضوعاً للنسبة الخارجية لكانت دلالاتها عليها قطعية . كما أن دلالة الالفاظ المفردة على معانيها التصورية قطعية ، فإن الشك لا يتطرق الى الدلالة بعد العلم بالموضوع له وإرادة الالفاظ ، مع أنه لا يحصل للمخاطب بعد سماع الجمل الخبرية غير احتمال وقوع النسبة في الخارج ، وقد كان هذا الاحتمال حاصلًا قبل سماعها . لا يقال : قد يحصل العلم بوقوع النسبة في الخارج من إخبار المتكلم لقوة الوثوق به ، فإنه يقال : ليس موضع بحثنا إذا اشتملت الجملة الخبرية على قرائن خارجية تدل على صدقها ، بل مورد الكلام هو نفس الخبر العاري عن القرائن ، على أنه لا يتم إلا مع الوثوق بالمتكلم ، ومورد البحث أعم من ذلك .

لا يقال : إن المخاطب يحصل له من سماع الخبر ما لم يحصل قبله من العلوم ، فكيف يسوغ القول : بأن استماع الخبر لم يفده غير ما كان يعرفه أولاً .

فانه يقال : إن ما يحصل للمخاطب من المعاني التصورية وغيرها فيما سند كرهه غير مقصود للقائل بوضع الجمل الخبرية للنسب الخارجية ، وما هو مقصوده لا يحصل من ذلك .

وعن النظام ومن تابعه : إن صدق الخبر مطابقته لاعتقاد الخبر : وكذبه عدمها وإن كان الاعتقاد خطأ ، واستدل عليه بأية المنافقين (١) بدعوى أن الله سجل عليهم بأنهم

لكاذبون في قولهم : إنك لرسول الله ، لعدم اعتقادهم بالرسالة المحمدية وإن كان قولهم مطابقاً للواقع .

وأجابوا عنه بأن المنافقين لكاذبون في شهادتهم للرسالة ، لعدم كونها عن خلوص الاعتقاد . وتوضيح ذلك يحتاج الى مقدمتين :

الاولى : أن الشهادة في العرف واللغة (١) بمعنى الحضور سواء كان حضوراً خارجياً - كقوله تعالى (٢) : (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) . وكقول المسافر : شاهدت البلد الفلانية وأقيمت فيها - أم حضوراً ذهنياً ، كحضور الواقعة في ذهن الشاهد .
الثانية : أن الخبر به قد يكون أمراً خارجياً ، وقد يكون أمراً اعتبارياً ، وقد يكون أمراً ذهنياً كالإخبار عن الصور النفسانية .

فيتجلى من هاتين المقدمتين أن الإخبار عن الشهادة بالرسالة مبني على حضور الخبر به والمشهود به في صقع الذهن ، لأن الشهادة ليست من الاعيان الخارجية ، وحيث إن المنافقين غير معتقدين بالرسالة ، ولم يكن الخبر به وهو الاعتقاد بالنبوة موجوداً في أذهانهم فرمواهم الله الى الكذب والفرية ، فلا دلالة في الآية على مقصود النظام .

ويضاف الى ذلك انه لو اخبر احد عن قضية لم يعتقد بوقوعها في الخارج وهي واقعة فيه ، فإنه على مسلك النظام خبر كاذب ، مع أنه صادق بالضرورة .

وعن الجاحظ أن صدق الخبر مطابقته للواقع والاعتقاد معاً ، وكذبه عدم مطابقته لهما معاً ، وغير ذلك لاصدق ولا كذب ، واستدل على رأيه هذا بقوله تعالى (٣) : (أفترى على الله كذباً أم به جنة) . فان الإخبار حال الجنة غير الكذب ، لأنهم جعلوه قسماً للافتراء وغير الصدق ، لعدم مطابقته للواقع في عقيدتهم .

وفيه أنا نرى بالعيان ، ونشاهد بالوجدان وبحكم الضرورة انحصار الخبر بالصدق والكذب وعدم الواسطة بينهما . وأما الآية المذكورة فهي غريبة عن مقصود الجاحظ ، لأن الظاهر منها أن المشركين نسبوا اخبار النبي (ص) الى الافتراء الذي هو كذب خاص ، او الى الإخبار حال الجنة الذي لا أثر له عند العقلاء .

والتحقيق أن الجمل بأجمعها خبرية كانت أم انشائية قد وضعت بهيئاتها النوعية لابرار الصور الذهنية ، واطهار الدعاوى النفسانية (ماشئت فعبّر) فان الواضع (أي شخص كان) إنما تعهد (وتابعه بقية الناس) بأنه متى أراد ان يبرز شيئاً من دعاويه ومقاصده ان يتكلم

(١) في المنجد : شهد المجلس حضره .

(٢) سورة البقرة ، آية : ١٨١ . (٣) سورة سبأ ، آية : ٨ .

بجملة مشتملة على هيئة خاصة تفي بمراة وأداء دعواه في مقام المحادثة والمحاوره ، وهذه الجهة : أعني إبراز المقاصد النفسانية بمظهر إنما هي في مرحلة دلالة اللفظ على معناه الموضوع له ، فيشارك فيها جميع الجمل خبرية كانت أم إنشائية ، بل يشترك فيها جميع الالفاظالموضوعة مفردة كانت أم مركبة .

والوجه فيه أن دلالة اللفظ على معناه بحسب العلاقة الوضعية أمر ضروري ، فلا يعقل الانفكاك بينهما في مرحلة الاستعمال إلا بانسلاخ اللفظ عن معناه بالقرائن الخارجية .

وهذه الدعاوي النفسانية على قسمين :

الاول : ان تكون أمراً اعتبارياً محضاً قائماً بنفسه المعبر : بأن يعتبر في نفسه شيئاً ثم يظهره في الخارج ببرز من لفظ او غيره من دون قصد للحكاية عن شيء ، وهذا يسمى إنشاء ، ولا يتصف بالصدق والكذب ، وجه ، لانه شيء يقوم بالاعتبار الساذج كما عرفت . الثاني : ان تكون حاكية عن شيء آخر ، سواء كان هذا المحكي من القضايا الخارجية كقيام زيد في الخارج أم من الأوصاف النفسانية كالعلم والشجاعة والسخاوة ونحوها ، وهذه الحكاية إن طبقت للواقع المحكي اتصفت الدعاوي المذكورة بالصدق ، وإلا فهي كاذبة وأما اتصاف الجمل الخبرية بها فمن قبيل اتصاف الشيء بحال متعلقه ، كرجل منيع جاره ومؤدب خدامه ، ورحب فناؤه .

فتحصل من جميع ما ذكرناه ان المراد من المطابق (بالكسر) هو مراد المتكلم : أي الدعاوي النفسانية ، لا ظهور كلامه كما توهم ، وان المراد من المطابق (بالفتح) هو الواقع ونفس الامر المحكي بالدعاوي النفسانية .

واذا عرفت ما تلوناه عليك فنقول : لاشبهة في خروج التورية عن الكذب موضوعاً فانها في اللغة (١) بمعنى الستر ، فكأن المتكلم وارى مراده عن المخاطب باظهار غيره ، وتخيل اليه انه اراد ظاهر كلامه ، وقد عرفت آنفاً ان الكذب هو مخالفة الدعاوي النفسانية للواقع ، لا مخالفة ظاهر الكلام له ، ويتفرع على هذا ان جواز التورية لا يختص بمورد الاضطرار ونحوه ، لانها ليست من مستثنيات الكذب ، بل هي خارجة عنه موضوعاً ، ومن هنا ذهب الاصحاب « فيما سيأتي من جواز الكذب عند الضرورة » الى وجوب التورية مع التمكن منها ، وعللوا ذلك بتمكن المتكلم مما يخرج به كلامه عن الكذب .

ثم إن الكلام الذي يورى به قد يكون ظاهراً في بيان مراد المتكلم ، ولكن المخاطب

(١) في مجمع البحرين : وريت الخبر بالتشديد تورية اذا سترته واطهرت غيره ، حيث يكون اللفظ معنيان احدهما اشيع من الآخر وتنطق به وتريد الخفي .

لغباوته وقصور فهمه لا يلتفت اليه ، وهذا خارج عن التوربة ، بل هو كسائر الخطابات الصادرة من المتكلم في مقام المحادثة والمحاورة ، ومن هذا القبيل ما نقل عن بعض الأجلة ان شخصاً اقترح عليه ان يعطيه شيئاً من الدراهم ، وكان يراه غير مستحق لذلك ، فألقى السبحة من يده ، وقال : والله إن يدي خالية ، وتنجيل السائل من كلامه انه غير متمكن من ذلك وقد يكون الكلام ظاهراً في غير ما اراده المتكلم ، وهو مورد التوزية ، كما اذا اراد احد ان ينكر مقالته الصادرة منه فيقول : علم الله ما قلته ، ويظهر كلمة الموصول على صورة أداة النبي ، وتنجيل الى السامع انه ينكر كلامه .

ومن هذا القبيل ما ذكره سلطان المحققين في حاشية المعالم في البحث عن المجمل . من (انه سئل احد العلماء عن علي «ع» وابي بكر أيهما خليفة رسول الله (ص) فقال : من بنته في بيته ، ومنه قول عقيل «ع» امرني معاوية ان ألعن علياً ألا فالعنوه) . ومن هذا القبيل أيضاً ما سئل بعض الشيعة عن عدد الخلفاء فقال : اربعة اربعة اربعة ، وإنما قصد منها الأئمة الاثني عشر ، وزعم السائل انه اراد الخلفاء الاربع .

ومما يدل على جواز التوربة ، وخروجها عن الكذب امور :

الاول : نقل ابن ادريس في آخر السرائر (١) من كتاب عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله «ع» (في الرجل يستأذن عليه فيقول للجارية : قولي ليس هو هنا ؟ قال : لا بأس ليس بكذب) .

الثاني : روى سويد بن حنظلة (٢) : (قال : خرجنا ومعنا ابل بن حجر يريد النبي (ص) فأخذته اعداء له فخرج القوم ان يحلقوا وحلفت بالله انه اخي فخلى عنه العدو فذكرت ذلك للنبي (ص) فقال : صدقت المسلم اخو المسلم) . وهي وإن كانت ظاهرة الدلالة على جواز التوربة ، وعدم كونها من الكذب ، ولكنها ضعيفة السند .

الثالث : ماورد (٣) من نفي الكذب عن قول ابراهيم «ع» : (بل فعله كبيرهم هذا) .

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١٤١ جواز الكذب في الاصلاح من عشرة الحجج ص ٢٣٤ .

(٢) مرسله . وضعيفة لسويد . راجع ج ٢ الخلاف باب الحيل آخر الطلاق ص

٩٨ . والمبسوط باب الحيل آخر الطلاق .

ولا ينبغي انه وقع اشتباه عجيب في المبسوط حين الطبع ١١ حيث وقعت قطعة من آخر الطلاق بعد ص ٩٨ في آخر احكام المكاتب في ذيل ما لو جنى بعض عبيد المولى بعضاً ، ووقعت قطعة من احكام جنابة العبد في آخر الطلاق ، فراجع .

(٣) في كاسم ج ٢ امرأة العقول باب الكذب ص ٣٢٦ . وج ٣ الوافي —

٤٠٠ خروج التوراة عن الكذب موضوعا - نفي الكذب عن قول ابراهيم ويوسف

مع أن كبيرهم لم يفعله ، وعن قوله «ع» : (إني سقيم) وما كان سقيا ، وعن قول يوسف (أيتها العير إنكم لسارقون) وما كانوا سراقا ، فيدل ذلك كله على كون الأقوال المذكورة من التوراة ، وأن التوراة خارجة عن الكذب موضوعا .
نعم يمكن أن يقال : إن نفي الكذب عن قول ابراهيم ويوسف «ع» إنما هو باحفاظ نفي الحكم ، وأنها قد ارتكبا الكذب لإرادة الاصلاح .
ويدل عليه قوله «ع» في رواية الصيقل : (إن ابراهيم إنما قال : بل فعله كبيرهم هذا ، إرادة الاصلاح وقال يوسف إرادة الاصلاح) . وقوله «ع» في رواية عطا : (لا كذب على مصلح ، ثم تلا : أيتها العير الخ) . وقد تقدمت الروايتان في الحاشية .
ويؤيده ما في بعض أحاديث العامة (١) : (إن ابراهيم كذب ثلاث كذبات : قوله : إني سقيم ، وقوله : بل فعله كبيرهم هذا ، وقوله في سارة : إنها اختي) .
ولكن الروايات المذكورة كلها ضعيفة السند ، كما أن بقية الأحاديث التي اطاعت عليها في القصص المزبورة مشتملة على ضعف في السند أيضا وجهالة في الراوي ، فلا يمكن الاستناد إليها بوجه .

— ص ١٥٨ . وج ٢ ثل باب ١٤١ جواز الكذب في الاصلاح من عشرة الحجج ص ٢٣٤
عن الحسن الصيقل قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : إنا قد روينا عن أبي جعفر «ع» في قول يوسف «ع» : أيتها العير إنكم لسارقون ؟ قال : والله ماسر قوا وما كذب . وقال ابراهيم «ع» : بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون ؟ فقال : والله ما فعلوا وما كذب - إلى أن قال أبو عبد الله «ع» - : إن ابراهيم «ع» إنما قال : بل فعله كبيرهم هذا إرادة الاصلاح - وقال يوسف «ع» إرادة الاصلاح . مجهولة للحسن الصيقل .
وعن عطا عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : لا كذب على مصلح ، ثم تلا : أيتها العير الخ ، ثم قال : والله ماسر قوا وما كذب . ثم تلا : بل فعله الخ ، ثم قال : والله ما فعلوه وما كذب . مجهولة بمعمر بن عمرو وعطا .

وفي الوافي في رواية أبي بصير عن أبي جعفر «ع» ولقد قال ابراهيم «ع» : إني سقيم وما كان سقيا وما كذب . ولقد قال ابراهيم «ع» : بل فعله كبيرهم هذا ، وما فعله وما كذب . ولقد قال يوسف «ع» : أيتها العير إنكم لسارقون ، والله ما كانوا سارقين وما كذب . ضعيفة لمعلمي بن محمد . وغير ذلك من الروايات المذكورة في ج ٢ المستدرک ص ١٠٢ وسنأتي في رواية الاحتجاج ما يدل على ذلك .

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٩٨ . وج ٤ جمع البيان ط صيدا ص ٤٥٠ .

رفع غشاوة

قد يتوهم أنه لا يحصى أن تكون أقوال ابراهيم ويوسف المذكورة كاذبة ، غاية الأمر أنها من الأكاذيب الجائزة ، أما قول ابراهيم «ع» : (إني سقيم) . وقول يوسف «ع» : (أيتها العير إنكم لسارقون) . فصدق الكذب عليها واضح .
وأما قول ابراهيم «ع» : (بل فعله كبيرم هذا فأسألوهم إن كانوا ينطقون) . فلأن الشرط فيه إما أن يرجع الى السؤال المذكور فيه ، وإما أن يرجع الى الفعل ، فإن كان راجعاً الى السؤال انحلت الآية الكريمة الى قضيتين : أحدهما حملية : وهي قوله تعالى (بل فعله كبيرم هذا) والثانية إنشائية مشروطة ، وهي قوله تعالى (فأسألوهم إن كانوا ينطقون) أما القضية الاولى فهي كاذبة لكونها غير مطابقة للواقع . وأما القضية الثانية فهي إنشائية لاتنصف بالصدق والكذب .

وإن كان راجعاً الى الفعل الذي نسبته الى كبيرم كانت الآية مسوقة لبيان قضية شرطية مقدما قوله تعالى : (بل فعله كبيرم هذا) وتالياً قوله تعالى : (كانوا ينطقون) فقد دخلت عليها أداة الشرط ، وجعلتها قضية واحدة شرطية ، ومن البديهي أنها ايضاً كاذبة ، فإن المصدق والكذب في القضايا الشرطية يدوران مدار صحة الملازمة وفسادها ، ولا شبهة أنها متنتفة في المقام ، بدهاء أنه لا ملازمة بين نطق كبير الأصنام وبين صدور الفعل منه ، بل الفعل قد صدر من ابراهيم على كل تقدير ، سواء نطق كبيرم أم لم ينطق .

أقول : أما ربي قول ابراهيم : (بل فعله كبيرم هذا) بالكذب لجوابه أنا قد حققنا في مبحث الواجب المشروط من علم الاصول أن الشروط في الواجبات المشروطة إما أن ترجع الى الانشاء : أعني به إبراز الاعتبار النفساني . وإما أن ترجع الى متعلق الواجب : أي المادة المحضة كما في الواجب المعلق على مانسب الى المصنف في التقارير . وإما أن ترجع الى المنشأ ، وهو ما اعتبره في النفس ثم أبرزه بالانشاء ، فيكون مرجع القيد في قولنا : إن جاءك زيد فأكرمه هو وجوب الاكرام ، فيصير مفيداً بمجيء زيد .

أما الأول فهو محال ، لأن الانشاء من الامور التكوينية التي يدور أمرها بين الوجود والعدم ، فإذا أوجده المتكلم استحال أن يتوقف وجوده على شيء آخر ، لاستحالة انقلاب الشيء عما هو عليه .

وأما الثاني فهو وإن كان ممكناً في مرحلة الثبوت ، ولكنه خلاف ظاهر الأدلة في مقام

٤٠٢ خروج التورينة عن الكذب موضوعا - نفي الكذب عن قول ابراهيم ويوسف

الاثبات ، ولا يمكن المصير اليه بدون دليل وقرينة ، وإذن فيتعين الاحتمال الثالث .
وهذا الكلام بعينه جار في القضايا المشروطة من اجل الخبرية ايضا ، فان إرجاع القيد فيها الى نفس الاخبار : أي الألفاظ المظهرة للدعوى النفسانية غير معقول ، لتحقيقه بمجرد التكلم بالقضية الشرطية ، ولا يعقل بعد ذلك أن تكون موقوفة على حصول قيد او شرط .
واما إرجاعه الى متعلق الخبر وهو وإن كان سائغا في نفسه ، ولكنه خلاف ظاهر القضايا الشرطية . وح فيتعين إرجاعه الى الخبر به ، وهو الدعوى النفسانية ، مثلا اذا قال أحد : إن كانت الشمس طالعة فالتنهار موجود ، فان معناه أن دعوى تحقق النهار مقيدة بطلوع الشمس ، ومع عدم طلوعها فالدعوى منتفية .

وعليه فتقدير الآية (بل فعله كبيرهم إن نطقوا فاسألوه) فقد عاقت الدعوى على نطق كبيرهم ، ولما استحال نطقه انتفت الدعوى ، فلا تكون كاذبة . ونظير ذلك قولك : فلان صادق فيما يقول إن لم يكن فوقنا سماء ، وكقولك ايضا : لا أعتقد إلا ما إن كان له شريك ، ولا أعتقد خليفة للرسول (ص) إن لم يكن منصوبا من الله . هذا ما غنم .
ويؤيد ما ذكرناه خبر الاحتجاج (١) عن الصادق (ع) إنه قال : (ما فعله كبيرهم وما كذب ابراهيم ، قيل : وكيف ذلك ؟ فقال : إنما قال ابراهيم : إن كانوا ينطقون ، فان نطقوا فكبيرهم فعل وإن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا لما نطقوا وما كذب ابراهيم) .
وقد ذكر المفسرون وجوها لتفسير الآية (٢) فراجع .

وأما رمي قول ابراهيم : (إني سقيم) بالكذب فجوابه ان المراد به كونه سقيا في دينه أي مرتادا وطالبا في دينه . ويؤيده ما في خبر الاحتجاج المتقدم عن الصادق (ع) من قوله (ما كان ابراهيم سقيا وما كذب وإنما عني سقيا في دينه : أي مرتادا) . ومعنى المرتاد في اللغة هو الطلب والميل : أي إني طالب في ديني ومجد لتحصيل الاعتقاد بالمبدأ والمعاد ، فقد خيل بذلك اله عبدة الأصنام والتجوم انه مريض لا يقدر على التكلم ، فتولوا عنه مدبرين ، وأخروا المحلثة الى وقت آخر ، وللعلماء فيه وجوه أخرى قد ذكرها المفسرون في تفاسيرهم .

وأما رمي قول يوسف (ع) : (أيتها العير انكم لسارقون) بالكذب فقد ذكرنا في الجواب عنه وجوها ؛ أظهرها ان المؤذن لم يقل : أيتها العير انكم لسرقت صواع الملك ، بل قال : انكم لسارقون ، ولعل مراده انكم سرقت يوسف من أبيه ، ألا ترى انهم لم يسألوا :

(١) مرسله . ص ١٩٤ .

(٢) راجع ج ٤ مجمع البيان ط صيدا ص ٥٣ .

ماذا تفقدون ؟ قالوا لهم : نفقد صواع الملك ، ولم يقولوا : سرقم ذلك .
ويؤيده ما في خبر الاحتجاج المتقدم عن الصادق (ع) من قوله : (انهم سرقوا يوسف
من اييه ألا ترى الخ) .

مسوغات الكذب

جواز الكذب لدفع الضرورة

قوله : (فاعلم انه يسوغ الكذب لوجهين : أحدهما الضرورة اليه فينسوغ معها بالأدلة
الأربعة) . أقول : لاشبهة في كون الكذب حراما في نفسه ومبغوضاً بعينه ، لظاهر الأدلة
المتقدمة المطبقة على حرمة . وعلى هذا فلا وجه لما زعمه الغزالي (١) من (ان الكذب
ليس حراما بعينه ، بل فيه من الضرر على مخاطب او على غيره ، فان أقل درجاته أن
يعتقد الخبر الشيء على خلاف ما هو عليه فيكون جاهلا ، وقد يتعاق به ضرر غيره) .

نعم الظاهر ان حرمة الكذب ليست ذاتية كحرمة الظلم ، ولذا يختلف حكمه بالوجه
والاعتبارات ، وعليه فإذا توقف الواجب على الكذب ، وانحصرت به المقدمة وقت الزاحمة
بين حرمة الكذب وبين ذلك الواجب في مقام الامتثال ، وجرت عليها احكام التراجيح ،
مثلا اذا توقف إنجاء المؤمن ودفع الهلكة عنه على الكذب كان واجبا .

وقد استدلل المصنف على جواز الكذب في مورد الاضطرار بالأدلة الاربعة : اما الانجاع
فهو وان كان محققا ، ولكنه ليس إجماعا تعبديا كاشفاً عن رأي المعصوم ، فان الظاهر ان
المجمعين قد استندوا في فتياهم بالجواز الى الكتاب والسنة ، فلا وجه لجملة دليلا مستقلا في
المسألة ، وقد مر نظير ذلك مراراً .

وأما العقل فهو وان كان حاكما بجواز الكذب لدفع الضرورات في الجملة ، كحفظ النفس
المحتزمة ونحوه ، إلا انه لا يحكم بذلك في جميع الموارد ، فلو توقف على الكذب حفظ مال
يسير لا يضر ذهابه بالمالك فان العقل لا يحكم بجواز الكذب .

واما الكتاب فقد ذكر المصنف منه آيتين : الاولى قوله تعالى (٢) : (من كفر بالله من
بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فهم تخلف
من الله ولهم عذاب عظيم) . وتقرير الاستدلال ان الآية الشريفة تدل بالمطابقة على جواز

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم بيان ما رخص فيه من الكذب ص ١٢١ .

(٢) سورة النحل ، آية : ١٠٨ .

التكلم بكلمة الكفر والارتداد عن الاسلام عند الاكراه والاضطرار بشرط ان يكون التكلم معتقداً بالله ومطمئناً بالايمان ، فتدل على جواز الكذب في غير ذلك للمكره بطريق أولى الثانية : قوله تعالى (١) : (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا ان يتقوا منهم تقاة) أي لا يجوز للمؤمنين ان يتخذوا الكافرين أولياء لانفسهم يستعينون بهم ، ويلتجئون اليهم ، ويظهرون المحبة والمودة لهم إلا ان يتقوا منهم تقاة ، فانه يحوز إظهار مودتهم تقية منهم ، فتدل هذه الآية ايضا على جواز الكذب في سائر موارد التقية بالأولى .

ولكن لادلالة في الآيتين على جواز الكذب في جميع موارد الاضطرار غير مورد الخوف والتقية .

وأما الاخبار المجوزة للكذب في موارد الخوف والتقية فهي اكثر من ان تحصى ، وقد استفاضت ، بل تواترت على جواز الحلف كاذبا لدفع الضرر البدني او المالي عن نفسه او عن اخيه ، وستأتي الإشارة الى جملة منها .

قوله . (إنما الإشكال والخلاف في انه هل يجب ح التورية لمن يقدر عليها أم لا ؟) . اقول : قد وقع الخلاف بين الاعلام في ان جواز الكذب هل هو مقيد بعدم التمكن من التورية أم لا ؟ فنسب المصنف القول الاول الى ظاهر المشهور .

ولكن العبارات التي نقلها عنهم إما غير ظاهرة في مقصوده ، وإما ظاهرة في خلافه . أما الاول : فكالهكي عن الغنية والسرائر . ويع وعد واللمعة وشرحها وجامع المقاصد وغيرها من الكتب ، فان مفروض الكلام فيها إنما هو اشتراط جواز الحلف الكاذب بعدم التمكن من التورية . وأما جواز مطلق الكذب فهو خارج عن مورد كلامهم ، فانهم قالوا في مسألة جواز الحلف لدفع الظالم عن الوديعة : انه يجوز الحلف كاذبا إذا لم يحسن التورية ، وبإلا فيوري بما يخرج عن الكذب .

وأما الثاني : فكالهكي عن المقنعة حيث قال : (من كانت عنده امانة فطالبها ظالم فليجحد وإن استحلفه ظالم على ذلك فليحلف ، ويوري في نفسه بما يخرج عن الكذب - الى ان قال - : فان لم يحسن التورية وكانت نيته حفظ الامانة أجزأته النية . وكان مأجوراً) .

أما ان هذه العبارة ظاهرة في خلاف مقصود المصنف فلان المذكور فيها امران : الاول : اذا طلب الظالم الوديعة من الودعي جاز له إنكارها مطلقاً سواء تمكن من التورية أم لا .

مسوغات الكذب — جواز الكذب لدفع الضرورة ٤٠٥

الثاني : اذا استحلف الظالم الودعي على إنكار الوديعة جاز له الحلف مع عدم التمكن من التورية . ولو كان نظر صاحب المقنعة الى اعتبار التمكن من التورية في جواز مطاق الكذب لم يفصل بين الحلف وغيره . وعلى الاجمال فلا دلالة في شيء من هذه العبارات المنقولة عن الأصحاب على مقصود المصنف . ثم إن المصنف وجه مانسبه الى المشهور بوجهين ، وستعرض لها فيما بعد انشاء الله .

قوله : (إلا ان مقتضى اطلاقات أدلة الترخيص في الحلف كاذبا لدفع الضرر البدني او المالي عن نفسه او اخيه عدم اعتبار ذلك) . اقول : بعد ما نسب المصنف القول المذكور الى ظاهر المشهور ، ووجهه بوجهين آتين حاول استفادة حكم المسألة من الاخبار وجعل اعتبار عدم التمكن من التورية في جواز الحلف كاذبا موافقا للاخبار وذكرا جملة منها وترك جملة اخرى ، وأحال بعضها الى ما يأتي من جواز الكذب في الاصلاح ، وهي بأجمعها (١) ظاهرة في جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدني او المالي عن نفسه او عن اخيه على وجه الاطلاق ، وليست مقيدة بعدم التمكن من التورية ، وهي تدل بطريق الاولوية على جواز الكذب بغير حلف لدفع الضرر .

وقد استحسّن المصنف عدم اعتبار القيد المزبور ، لأن ايجاب التورية على القادر لا يخلو

(١) في ج ٣ ثل باب ١٢ جواز الحلف باليمين الكاذبة من الايمان ص ٢٢٠ عن اسماعيل عن ابي الحسن الرضا (ع) في حديث قال : سألت عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق او غير ذلك فحلف ؟ قال : لا جناح عليه ، وعن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلفه لينجو به منه ؟ قال : لا جناح عليه ، وسألت هل يحلف الرجل على مال اخيه كما يحلف على ماله ؟ قال : نعم .

وعن السكوني عن رسول الله (ص) : احلف بالله كاذبا ونج احاك من القتل . ضعيفة للنوفلي .

وعن الصدوق قال : وقال الصادق (ع) : اليمين على وجهين - الى ان قال - : فأما الذي يوجر عليها الرجل اذا حلف كاذبا ولم تلزمه الكفارة فهو ان يحلف الرجل في خلاص امرئ مسلم او خلاص ماله من متعد يتعدى عليه من لص او غيره .

وعن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال : قلت له : انا نمر على هؤلاء القوم فيسبّحوننا على اموالنا وقد أدبنا زكاتنا ؟ فقال : يا زرارة اذا خفت فاحلف لهم ماشاؤا . موثقة لابن بكير وفي ج ٢ ثل باب ١٤١ من عشرة الحجج ص ٢٣٦ في كتاب الاخوان عن الرضا (ع) : وان الرجل يكذب على اخيه يريد به نفعه فيكون عند الله صادقا .

عن الالتزام بالعسر والخرج (فلو قيل : بتوسعة الشارع على العباد بعدم ترتيب الآثار على الكذب فيما نحن فيه وإن قدر على التورية كان حسناً) .

ثم انه (ره) احتاط في المسألة ، ورجع الى مانسبه الى ظاهر المشهور ، وجهله ، مطابقاً للقاعدة ، وقال : (إلا ان الاحتياط في خلافه ، بل هو المطابق للقواعد لولا استبعاد التقييد في هذه المطلقات ، لأن النسبة بين هذه المطلقات وبين ما دل كالرواية الأخيرة وغيرها على اختصاص الجواز بصورة الاضطرار المستلزم للمنع مع عدمه مطلقاً عموم من وجه ، فيرجع الى عمومات حرمة الكذب فتأمل) . فراده من التقييد ما ذكره قيل هذا بقوله : (يصعب على الفقيه التزام تقييدها بصورة عدم القدرة على التورية) . ومراده من المطلقات ما ذكره من الأخبار الواردة في جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو عن أخيه ، وما يأتي من الأخبار الواردة في جواز الكذب للاصلاح .

وتوضيح مراده : أنه اذا قطعنا النظر عن استبعاد التقييد في هذه المطلقات فإن ما ذهب اليه المشهور هو الموافق للاحتياط ، والمطابق للقواعد ، لأن النسبة بين المطلقات المزبورة وبين رواية سماعة (١) وما في معناها (٢) هي العموم من وجه ، فإن بعض المطلقات ظاهرة في جواز الكذب لمجرد إرادة الاصلاح ، وبعضها ظاهر في جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو عن أخيه ، سواء بلغ ذلك حد الاضطرار أم لا ، ورواية سماعة وما سواها في المضمون ظاهرة في اختصاص جواز الحلف كاذباً بصورة الخوف والاضطرار والاكره ، فتدل بمفهومها على حرمة في غير الموارد المذكورة . وح فتقع المعارضة بين مفهوم رواية سماعة وبين مطلقات الحلف الكاذب في غير الموارد المذكورة ، كما تقع المعارضة بينها وبين مطلقات الكذب لإرادة الاصلاح في غير الموارد المذكورة أيضاً . فيتساقطان في مورد الاجتماع ، ويرجع الى عمومات حرمة الكذب .

ولا بعد في تقييد المطلقات ، فإنها واردة بلحاظ حال عامة الناس الذين لا يلتفتون الى التورية ليقصدها ، ولا يتجشوا اليها عند الخوف والتقية . وعليه فلا بأس بتقييدها بمن يتحكن من التورية .

- (١) في ج ٣ ثل باب ١٢ جواز الحلف باليمين الكاذبة من الإيمان ص ٢٢٠ عن سماعة عن أبي عبد الله «ع» قال : اذا حلف الرجل تقية لم يضره اذا هو أكره واضطر اليه وقال : ليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر اليه . مرسله .
- (٢) في المصدر المذكور في موثقة ابن بكير فقال «ع» : يازرارة اذا خفت فاحلفت لهم ماشاً . وغير ذلك من الروايات .

وقد أورد المحقق الأيرواني على المصنف بوجهين :
الوجه الأول : أنه لا مفهوم لرواية سماعة ، فأنها ناظرة الى جواز الكذب لا أجل
الأكراه والاضطرار . وأما جوازه في غير مورد الضرورة أو حرمة فيه فنخرج
عن الرواية .

وفيه أن الظاهر من المحقق المذكور أنه إنما نفي المفهوم عن الرواية ، لأنه لم ينظر إلا
الى ذيلها ، وهو مسوق لضرب قاعدة كلية ليس لها مفهوم ، ومن المعلوم أن المصنف إنما
أثبت المفهوم للرواية نظراً الى صدرها ، ولا شبهة أنه قضية شرعية مشتملة على عقد شرطي
إيجابي ، وهو المنطوق ، وعلى عقد شرطي سلمي وهو المقوم .

الوجه الثاني : أنا لو سلمنا المعارضة المذكورة التي أبدأها المصنف بين مفهوم رواية سماعة
وبين المطلقات المزبورة ، فإنه لا وجه للرجوع الى مطلقات حرمة الكذب ، إذ النسبة بين
الاطلاقين هي العموم من وجه ، وبعد تعارضهما في مادة الاجتماع وتساقطهما فيها يرجع الى
أصالة الحل .

وفيه أنه لم يظهر لنا مراده من هذا الاشكال ، فإن النسبة بين الاطلاقين هي العموم
المطلق ، لأن ما دل على جواز الكذب أخص مما دل على جرمته ، وإذن فلا مناص عن
تقييد مطلقات حرمة الكذب بما دل على جوازه في موارد خاصة .

والتحقيق أنه لا وجه لرفع اليد عن المطلقات الدالة على جواز الحلف كاذباً لإنجاء النفس
المحترمة من الهلكة ، ولحفظ مال نفسه أو مال أخيه عن التلف ، فقد ذكرنا في مبحث
التعادل والتزجيج من علم الاصول أن من المرجحات في الدليلين المتعارضين بالعموم من
وجه ان يلزم من تقديم احدهما إلغاء العنوان المأخوذ في الدليل الآخر على سبيل الموضوعية
بخلاف العكس ، وقد مثلنا له في بعض المباحث السابقة (١) بأثلة متعددة ، ووضح أن
ما نحن فيه من هذا القبيل ، فإن المطلقات المذكورة دلت على جواز الحلف كاذباً لإنجاء
النفس المحترمة ، ولحفظ مال نفسه أو مال أخيه ، وهي مشتركة مع رواية سماعة وما في
معناها في تجويز الحلف كاذباً للأكراه والاضطرار ، وإنما تمتاز المطلقات عن رواية سماعة
وما يساويها في المضمون باشتغالها على جواز الحلف الكاذب في غير موارد الخوف
والاضطرار أيضاً .

وعليه فلو قدمنا رواية سماعة وما في مضمونها على المطلقات المزبورة ، وحكينا لذلك
بجرمة الحلف كاذباً في غير موارد الأكراه والاضطرار لكانت العناوين المأخوذة في تلك

المطلقات : أعني حفظ النفس والمال لنفسه أو لآخيه كلها لاغية .
وأما لو قدمنا المطلقات وحفظنا العناوين المذكورة فيها فإنه لا يلزم منه إلا إلغاء المفهوم فقط عن رواية سماعه وما في معناها . ونتيجة ذلك أنه يجوز الحلف كاذباً لإنجاء النفس المحترمة ، ولحفظ مال نفسه أو مال أخيه على وجه الإطلاق ، فيقيد بها مادل على حرمة الكذب على وجه الإطلاق .

لا يقال : إن حرمة الكذب ذاتية ، لاستقلال العقل بقبحه ، فليست قابلة للتخصيص ، وأما ارتكابه في موارد الضرورة فلا لأن العقل يستقل بوجود ارتكابه أقل القبيحين .
فإنه يقال : قد عرفت آنفاً أن العقل لا يستقل بقبح الكذب في نفسه إلا إذا ترتبت عليه المفسدة ، فلا تكون حرمة ذاتية لا تقبل التخصيص ، فيكشف من تجويز الشارع الكذب في بعض الموارد أنه ليس بقبيح ، لأنه من باب حكم العقل بارتكابه أقل القبيحين .
وقد وجه المصنف كلام المشهور بوجهين : الأول : أن الكذب حرام ، ومع التمكن من التورية لا يحصل الاضطراب اليه ، فيدخل تحت العمومات .

الثاني : أن قبح الكذب عقلي ، فلا يسوغ إلا مع عروض عنوان حسن عليه يغلب على قبحه ، وهذا لا يتحقق إلا مع العجز عن التورية . ولكن قد ظهر لك مما قدمناه آنفاً ضعف الوجهين المذكورين .

وأما المطلقات الدالة على جواز الكذب للإصلاح فلا معارضة بينها وبين رواية سماعه وما في معناها ، ووجه ذلك أن تلك المطلقات إنما دلت على جواز الكذب للإصلاح ، ورواية سماعه وما في مضمونها إنما دلت على حرمة الحلف كاذباً في غير موارد الإكراه والاضطرار والخوف ، فلا وجه لوقوع المعارضة بينهما كما يرومه المصنف .
لا يقال : إن مادل على جواز الحلف كاذباً لحفظ النفس والمال دل على جواز الكذب لها بطريق الأولوية كما أشرنا إليه سابقاً ، وعليه فتقع المعارضة بينهما وبين رواية سماعه وما في مضمونها في مطلق الكذب أيضاً .

فإنه يقال : لامتناع بين جواز الكذب لحفظ النفس والمال وبين مفهوم رواية سماعه من تخصيص حرمة الحلف كاذباً بغير موارد الإكراه والاضطرار .

قوله : (ثم إن أكثر الأصحاب مع تقييد جواز الكذب بعدم القدرة على التورية الخ) أقول : حاصل كلامه : أن أكثر الأصحاب قيدوا جواز الكذب بعدم التمكن من التورية ومع ذلك فقد أطلقوا القول بفساد ما أكره عليه من العقود والایقاعات ، ولم يقيدوا ذلك بعدم القدرة على التورية ، وصرح الشهيد الثاني (ره) في الروضة ولك في باب الطلاق

بعدم اعتبار العجز عنها ، بل في كلام بعضهم دعوى الاتفاق عليه .
وقد أورد المصنف على ذلك بأن المكروه على البيع إنما أكره على التلفظ بصيغة البيع ، ولم يكره على حقيقته ، فلا كراه على البيع الحقيقي يختص بغير القادر على التورية ، كما أن الاضطرار على الكذب يختص بالعاجز عنها ، وعليه فإذا أكره على البيع فلم يور مع قدرته على التورية فقد أوجد البيع بارادته واختياره ، فيكون صحيحاً .

وأجاب عن هذا الإراد بوجود الفارق بين المقامين ، وحاصله : أن ما أكره عليه في باب المعاملات إنما هو نفس المعاملة وواقعها ، والأخبار الدالة على رفع ما استكره عليه كحديث الرفع ونحوه لم تقيد ذلك بعدم القدرة على التورية ، فإذا أوجد المكروه المعاملة فقد أوجد نفس ما أكره عليه ، ويرتفع أثره بالإكراه . وهذا بخلاف الكذب ، فإنه لا يجوز إلا في مورد الاضطرار ، ومن المعلوم أن الاضطرار لا يتحقق مع التمكن من التورية .

وفيه أولاً : أنه لا فارق بين الإكراه والاضطرار ، لأن الإكراه في اللغة تحمل المكروه على أمر وإجباره عليه من غير رضى منه ، ولا شبهة في أن هذا المعنى لا يتحقق إذا أمكن التفصي ، كما هو الحال في الاضطرار .

وثانياً : أننا لو لم نعتبر في مفهوم الإكراه أن لا يتمكن المكروه من التفصي فإن لازم ذلك جواز ارتكاب المحرمات إذا أكره عليها وإن كان قادراً على التخلص ، كما إذا أكرهه أحد على شرب الخمر ، وكان متمكناً من مراقبتها على جيبه . وكما إذا أكرهه جائر على أخذ أموال الناس بالظلم والعدوان ، وكان متمكناً من أن يدفع مال الظالم إليه ، ويومه أنه إنما يعطيه من مال غيره ، ولا شبهة في حرمة الارتكاب في أمثال هذه الصور . هذا كله بناء على المشهور ، كما نسبته المصنف إلى ظاهرهم من تقييد جواز الكذب بعدم القدرة على التورية والتحقيق أن يفصل بين الأحكام التكليفية وبين الأحكام الوضعية في باب المعاملات المقود منها والایقاعات . أما الأحكام التكليفية وجوبية كانت أم تحريرية فإن تنجزها على المكلفين ، ووصلها إلى مرتبة الفعلية لاتباعهم على الطاعة والامتثال مشروطة بالقدرة العقلية والشرعية ، واختلاف الدواعي في ترك الواجبات وارتكاب المحرمات لا يؤثر في تبديلها أو في رفعها بوجه .

ومثال ذلك : أن شرب الخمر مع التمكن من تركه حرام وإن كانت شره بداعي رفع العطش أو غيره من الدواعي عدا الإسكار ، كما أن المناط في رفع الأحكام التكليفية هو عدم القدرة على الامتثال ولو بالتورية ونحوها . مثلاً إذا أكره الجائر أحداً على شرب الخمر ولم يتمكن المجبور من تركه بالتورية أو بطريق آخر ، فإن الحرمة ترتفع بحديث اربع

ونحوه . وأما إذا تمكن من موافقة التكليف بالتورية ، أو بجهة أخرى فلا موجب لسقوط الحرمة .

نعم ظاهر جملة من الروايات الماضية ، وجملة أخرى من الروايات الآتية هو جواز الكذب والخلف الكاذب في موارد خاصة على وجه الإطلاق حتى مع التمكن من التورية ، وعليه فيمتاز حكم الكذب بذلك عن بقية الأحكام التكليفية . . ومن هنا ظهر ضعف قول المصنف (إن الضرر المسوغ للكذب هو المسوغ لسائر المحرمات) .

وأما الأحكام الوضعية في المعاملات ، كصحة العقود والإقاعات أو فسادها فهي تدور من حيث الوجود والعدم مدار أمرين : الأول : كون المتعاملين قادرين على المعاملة بالقدرة التي هي من الشروط العامة المعتبرة في جميع الأحكام .

الثاني : صدور إنشاء المعاملة عن الرضى وطيب النفس ، لآية التجارة عن تراض ، والروايات الدالة على حرمة التصرف في مال غيره إلا بطيب النفس والرضى ، فإذا انتفى أحد الأمرين فسدت المعاملة ، ولم تترتب عليها الآثار .

وعليه فلو أكره الظالم أحداً على بيع أمواله فباعها بغير رضى وطيب نفس كان البيع فاسداً سواء تمكن المكره في دفع الاكراه من التورية أم لم يتمكن ، وإذا باعها عن طيب نفس كان البيع صحيحاً . وعلى الأجمال فالنات في صحة المعاملات صدورها عن طيب النفس والرضى .

تذييل

لاشبهة في عدم ثبوت أحكام المكره على المضطر في باب المعاملات ، ووجه ذلك أن حديث الرفع إنما ورد في مقام الامتنان على الأمة . وعلى هذا فلو اضطر احد الى بيع أمواله لأداء دينه ، أو لمعالجة مريضه ، أو لغیرها من حاجاته فإن الحكم بفساد البيع ح مناف للامتنان ، وأما الاكراه فليس كذلك كما عرفت .

قوله : (نعم يستحب تحمل الضرر المالي الذي لا يبيح) . أقول : حاصل كلامه : أنه يستحب تحمل الضرر المالي الذي لا يبيح ، والتجنب عن الكذب في موارد جوازه لحفظ المال ، وحمل عليه قول أمير المؤمنين «ع» في نهج البلاغة (١) : (علامة الايمان أن تؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك) .

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ١٤١ جواز الكذب في الاصلاح من عشرة الحجج ص ٢٣٥ .

مسوغات الكذب — الاقوال الصادرة عن الائمة (ع) تقيّة ٤١١

وفيه أنه لا دليل على ثبوت هذا الاستحباب ، فان الضرر المالي إن بلغ الى مرتبة يعد في العرف ضرراً جاز الكذب لدفعه ، وإلا فهو سخرام ، لانصراف الأدلة المجوزة عن ذلك ، فلا دليل على وجوب الوسيلة بينها لكي تكون مستحبة ، وأما قوله (ع) في نهج البلاغة فأجني عن الكذب الجائز الذي هو مورد كلامنا ، بل هو راجع الى الكذب المحرم ، وأن يتخذ الانسان وسيلة لا تنفاعة ، ومن الواضح جداً أن ترك ذلك من علامة الايمان .
ويؤيد ما ذكرناه تقابل الصدق المضر مع الكذب النافع فيه ، لأن الظاهر من الكذب النافع هو ما يكون وسيلة لتحصيل المنافع ، ويكون المراد من الصدق المضر ح عدم النفع ، لكثرة إطلاق الضرر عليه في العرف .

وعليه فشأن الحديث شأن ماورد (١) من أنه (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن) .
نعم يمكن الاستدلال على الاستحباب بناء على التسامح في أدلة السنن بقوله (ع) (٢) :
(أجتنبوا الكذب وإن رأيتم فيه النجاة . فان فيه الهلكة) . ولكن مفاد الحديث أعم مما ذكره المصنف .

الاقوال الصادرة عن الائمة (ع) تقيّة

. لا خلاف بين المسلمين ، بل بين عقلاء العالم في جواز الكذب لإنجاء النفس المحترمة .
قال الغزالي (٣) : (فهما كان في الصدق سفك دم امرئ مسلم فالكذب فيه واجب) . وقد تقدمت (٤) دلالة جملة من الآيات والروايات على هذا . بل هو من المستقلات العقلية ، ومن الضروريات الدينية التي لا خلاف فيها بين المسلمين : وعلى ذلك فمن أنكره كان منكراً لأحدى ضروريات الدين ، ولحقه حكم منكر الضروري من الكفر ، ووجوب القتل ، وبينونة الزوجة ، وقسمة الأموال .

- (١) راجع ج ١ كتاب ٤٠ الفهار من المعيشة ص ٣٦٢ . و ج ١٠ الوافي باب القمار ص ٣٦ . و ج ٣ ثل باب تحريم الزنا من النكاح المحرم ص ٣٩ و ٤٠ . و ج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٣ و ص ٤٦٤ . و ج ٢ امرأة العقول ص ٢٥٦ و ص ٢٦٠ .
- (٢) مرسلّة . راجع ج ٢ المستدرك باب ١٢٠ تحريم الكذب من عشرة الحجج ص ١٠٠ .
- (٣) راجع ج ٣ إحياء العلوم بيان ما يخص فيه من الكذب ص ١٢١ .
- (٤) في البحث عن جواز الكذب لدفع الضرورة ص ٤٠٣ و ص ٤٠٤ و ٤٠٥ .

وإذا عرفت ذلك فقد اتضح لك الحال في الأقوال الصادرة عن الأئمة «ع» في مقام التقية ، فإنا لو حملناها على الكذب السائق لحفظ أنفسهم وأصحابهم لم يكن بذلك بأس ، مع أنه يمكن حملها على التورية أيضاً كما سيأتي .

وبذلك يتجلى لك افتضاح الناصبي المتعصب إمام المشككين ، حيث لم يلج بما لم يلج به البشر ، وقال في خاتمة محصل الأفكار حاكياً عن الزنديق سليمان بن جرير : إن أئمة الرافضة وضعوا القول بالتقية لئلا يظفر معها أحد عليهم ، فانهم كلما (أرادوا شيئاً تكلموا به . فإذا قيل لهم هذا خطأ أو ظهر لهم بطلانه قالوا : إنما قلناه تقية) .

على أن التفوه بذلك افتراء على الأئمة الطاهرين الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً . قال الله تعالى (١) : (إنما يفترى الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله واولئك هم الكاذبون) .

قوله : (الأقوال الصادرة عن أئمتنا في مقام التقية) . أقول : حاصل مراده أن ماصدر عن الأئمة «ع» تقية في بيان الأحكام وإن جاز حمله على الكذب الجائز حفظاً لأنفسهم وأصحابهم عن الهلاك . ولكن المناسب لكلامهم والاليق بشأنهم حمله على إرادة خلاف ظاهره من دون نصب قرينة على المراد الجدي ، كأن يراد من قولهم (٢) : لا بأس بالصلاة في ثوب أصابه نحر جواز الصلاة في الثوب المذكور مع تعذر غسله والاضطرار إلى لبسه . ويؤيده تصريحهم «ع» بإرادة المحامل البعيدة في بعض المقامات ، ففي رواية عمار عن أبي عبد الله «ع» (٣) : (فقال له رجل : ما تقول في النوافل ؟ قال : فريضة ، قال : ففزعنا وفزع الرجل فقال أبو عبد الله : إنما أعني صلاة الليل على رسول الله «ص») .

وفيه أنك قد عرفت آنفاً عدم استقلال العقل بقبسح الكذب في جميع الموارد ، وإنما هو تابع للدليل الشرعي ، وعليه فمهما حرمه الشارع يكشف منه أنه قبيح ، ومهما ورد الدليل على جوازه يكشف منه أنه ليس بقبيح . وحينئذ فالكذب الجائز والتورية سواء في الإباحة ولا ترجيح لحل الأخبار الموافقة للتقية على الثاني ..

قوله : (ومن هنا يعلم أنه إذا دار الأمر في بعض المواضع الخ) . أقول : ملخص كلامه : أنه إذا ورد عن الأئمة «ع» أمر وترددنا بين أن نحمله على الوجوب بداعي التقية

(١) سورة النحل ، آية : ١٠٧ .

(٢) راجع ج ١ ، باب ٣٨ . نجاسة النحر من أبواب النجاسات ص ٢٠٠ .

(٣) راجع ج ١ ، باب ١٦ جواز ترك النوافل من أبواب أعداد القرائن والنوافل

ص ٢٢٠ . وج ٥ الوافي ص ٢٠ .

مسوغات الكذب — الاقوال الصادرة عن الأئمة «ع» تقية ٤١٣

أولاً على الاستحباب بداعي بيان الواقع تعين الحل على الثاني : بأن يراد من الأمر معناه المجازي أعني الاستحباب من دون نصب قرينة ظاهرة .

ومثاله أن يراد أمر بالوضوء عقيب ما بعده العامة (١) حدثاً وناقضاً للوضوء ، كالذي والودي ومس الفرج والائنين وغيرها من الأمور التي يراها العامة أحياناً ناقضة للوضوء فإنه يدور الأمر ح بين حمله على الوجوب بداعي التقية وبين حمله على الاستحباب بداعي بيان الواقع ، ومن المعلوم أن الحل على الثاني أولى ، إذ لم يثبت من مذهب الشيعة عدم استحباب الوضوء عقيب الأمور المذكورة ، ولكن ثبت عدم أنها لا تنقض الوضوء جزماً ، وعليه فتتأدى التقية بارادة المجاز وإخفاء القرينة .

أقول : لله در المصنف حيث أشار بكلامه هذا الى قاعدة كلية وضابطة شريفة ، تنفرع عنها فروع كثيرة ، ومن شأنها أن يبحث عنها في علم الأصول في فصل من فصول أبحاث الأوامر .

وتحقيق الكلام فيها أن ما يدور أمره بين الحل على التقية وبين الحل على الاستحباب على ثلاثة أقسام ، الأول : أن يكون ظهوره في بيان الحكم الوضعي المحض ، كما إذا ورد عنهم «ع» أن الرعاف أو الحجامه مثلاً من التناقض للوضوء ، فإنه لا ريب في حمل هذا القسم على التقية : بأن يكون المراد أنها ناقضة حقيقة للوضوء ، ولكن صدور هذا الحكم بداعي التقية ، لا بداعي الإرادة الجديدة .

الثاني : أن يدل بظهوره على الحكم التكليفي المولوي المحض ، كما إذا فرضنا أن قراءة الدعاء عند رؤية الهلال واجبة عند العامة ومستحبة عندنا ، ووردت رواية من أئمتنا «ع» ظاهرة في الوجوب ، فإن الأمر حينئذ يدور بين حمل هذه الرواية على الوجوب بداعي التقية وبين حملها على الاستحباب بداعي الجد . غاية الأمر أن الإمام «ع» لم ينصب قرينة على مراده الجدي .

وعلى هذا فبناء على مسلك المصنف من كون الأمر حقيقة في الوجوب ومجازاً في غيره يدور الأمر بين حمله على التقية في بيان الحكم ، ورفع اليد عن المراد الجدي : أعني الاستحباب أو حمله على الوجوب الخاص أعني الوجوب حال التقية ، ورفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب المطلق بأن يكون المراد أن قراءة الدعاء عند رؤية الهلال واجبة حال التقية ، أو حمله على الاستحباب ورفع اليد عن ظهور الكلام في الوجوب من دون نصب قرينة على ذلك ، وحيث لا مرجح لأحد الأمور الثلاثة بعينه ، فيكون الكلام مجعلاً .

(١) راجع ج ١ سنن البيهقي جامع ابواب الحديث .

وأما بناء على ماحققناه في محله من أن الأمر موضوع لواقع الطلب : أعني إظهار الاعتبار بالنفساني على ذمة المكلف ، فما لم يثبت الترخيص من الخارج فإن العقل يحكم بالوجوب وإذا ثبت الترخيص فيه من القرائن الخارجية حمل على الاستحباب ، وعليه فلا مانع من حمل الأمر بقراءة الدعاء عند رؤية الهلال على الاستحباب ، للقطع الخارجي بعدم وجوبها عند رؤية الهلال ، فيتعين الاستحباب ؛ إذ ليس هنا احتمال آخر غيره لكي يلزم الاجمال .

الثالث : ان يكون الكلام الصادر عن الامام «ع» ظاهراً في بيان الحكم التكليفي ، إلا انه في الواقع بيان للحكم الوضعي الصرف ، كما اذا ورد الأمر بالوضوء عقيب المذي والودي ومس الفرج والاثنيين او غيرها من الامور التي يراها العامة احداثاً ناقضة للوضوء فان الأمر في هذه الموارد إرشاد الى ناقضية الامور المذكورة للوضوء ، كما ان الأمر بالوضوء عقيب البول والنوم إرشاد الى ذلك ايضاً ، وح فيدور الأمر بين جملة على ظاهره من الناقضية بداعي التقية ، لا الجدل ، وبين جملة على الاستحباب ، فالظاهر هو الاول ، فان جملة على الثاني يستلزم مخالفة الظاهر من جهتين :

الاولى : حمل ما هو ظاهر في الارشاد الى الناقضية على خلاف ظاهره من إرادة الحكم التكليفي . الثانية : حمل ما هو ظاهر في الوجوب على الاستحباب . وأما لو حملناه على التقية فلا يلزم منه إلا مخالفة الظاهر في جهة واحدة ، وهي حمل الكلام على غير ظاهره من المراد الجدي .

جواز الكذب لإرادة الإصلاح

قوله : (الثاني من مسوغات الكذب لإرادة الإصلاح) . أقول : لاشبهة في جواز الكذب للإصلاح بين المتخاصمين في الجملة عند الفريقين نصاً (١) وفتوى ، وتفصيل ذلك

(١) في كآبها مش مرآة العقول ص ٣٢٦ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وج ٢ ثل باب ١٢١ جواز الكذب في الإصلاح من عشرة الحجج ص ٢٣٤ : عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله «ع» قال : الكلام ثلاثة صدق وكذب وإصلاح بين الناس الحديث . مرسل . وعن عيسى بن حسان قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : كل كذب مسؤول عنه صاحبه يوماً إلا كذباً في ثلاثة : رجل كاذب في حربه فهو موضوع عنه اورجل اصالح بين اثنين يلقي هذا بغير ما يلقي به هذا يريد بذلك الإصلاح فيما بينهما اورجل وعد اهله شيئاً وهو لا يريد ان يتم لهم . مجهولة بعيسى بن حسان . —

ان النزاع والبغضاء بين المتخاصمين تارة يكون من كلا الطرفين : بأن يكون كل منهما حرباً للآخر ، وقاعدآ لا يقع الضرر به ، واخرى يكون الحقد والنفاق من طرف واحد ، كأن وشى اليه نمام على اخيه كاذباً فخذ عليه ، وكلا القسمين مشمولان لإطلاق مادل على جواز الكذب في مورد الاصلاح .

ويمكن الاستدلال على جواز الكذب للاصلاح بقوله تعالى (١) : (إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم) أي اصلحوا بين المؤمنين اذا تخاصموا وتقاتلوا (واتقوا الله) في ترك العدل والاصلاح (لعلكم ترحمون) فان إطلاق الآية يشمل الاصلاح بالكذب أيضاً وح فتكون الآية معارضة لعموم مادل على حرمة الكذب بالعموم من وجه ، وبمسند تساقطها في مادة الاجتماع : أعني الكذب للاصلاح يرجع الى البراءة ، او الى عموم المصلح ليس بكذاب ، فانه ينفي الكذب عن المصلح على سبيل الحكومة .

ولا فرق في جواز الكذب للاصلاح بين ان يكون المصلح احد المتخاصمين او غيرهما ، ويدل على تأكيد الحكم في الأول بعض الأحاديث الواردة في حرمة هجران المؤمن فوق ثلاثة أيام . كقوله «ع» في رواية حمران (٢) : (ممن مؤمنين اهتجرا فوق ثلاث إلا برأت منها في الثالثة قيل : هذا حال الظالم فما بال المظلوم ؟ فقال : مبال المظلوم لا يصير الى الظالم فيقول : أنا الظالم حتى يصلح) .

ومن الواضح جداً ان قول المظلوم : انا الظالم كذب ، وقد ذمه الامام «ع» على تركه فيكون مستحباً مؤكداً .

قوله : (وزد في أخبار كثيرة جواز الوعد الكاذب مع الزوجة ، بل مطلق الاهل) . اقول : إن كان الوعد على سبيل الانشاء فهو خارج عن الكذب موضوعاً على ما عرفت سابقاً . وإن كان على سبيل الاخبار ، ولم يحرز المتكلم تحقق الخبر به في ظرفه فهو

— وعن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله «ع» قال : المصلح ليس بكذاب . صحيحة . وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المذكورة . وفي ج ٢ المستدرک ص ١٠١ . وج ١٥ البحار كتاب الكفر ص ٤١ .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٩٧ ليس الكاذب من اصلح بين الناس فقال : خيراً أوئمن خيراً . وغير ذلك من احاديث العامة .

(١) سورة الحجرات ، آية : ١٠ .

(٢) تهذيبه لمحمد بن حمران . راجع ج ٢ ثل باب ١٤٤ تحريم هجران المؤمن من عشرة الحجج ص ٢٣٥ .

كذب مجرم على صورة الوعد ، كما عرفت في البحث عن حكم خلف الوعد .
ولكن ظاهر جملة من الروايات التي تقدم بعضها في البحث عن جواز الكذب للاصلاح
هو جواز الوعد الكاذب للزوجة ، بل لمطلق الأهل ، وعليه فيقيد بها مادل على حرمة
الكذب ، كما يقيد بها ايضاً مادل على وجوب الوفاء بالوعد لو قلنا به ، والله العالم . إلا
أن يقال بعدم صلاحية ذلك للتقييد ، لضعف السند .

حرمة الكهانة

قوله : (التاسعة عشرة : الكهانة) . اقول : ماهي الكهانة ؟ وما حكم الرجوع الى
الكاهن ؟ وما حكم الإخبار عن الامور المستقبلية ؟
أما الكهانة فهي في اللغة (١) الإخبار عن الكائنات في مستقبل الزمان ، وقيل هي عمل
بوجوب طاعة الجان للكاهن ، ومن هنا قيل : إن الكاهن من كان له رأي من الجن يأتيه
الإخبار . وهي قريبة من السحرا وأخص منه . والعراف (٢) هو المنجم والكاهن . وقيل :
العراف كالكاهن ، إلا أن العراف يختص بمن يخبر عن الاحوال المستقبلية ، والكاهن بمن
يخبر عن الاحوال الماضية .
وكيف كان فالكهانة على قسمين :

الأول : ان يخبر الكاهن عن الحوادث المستقبلية لانصالة بالشياطين القاعدين مقاعد

(١) في تاج العروس : كهن له قضى بالغيب ، وفي التوشيح : الكهانة بالفتح ، ويجوز
الكسر ادعاء علم الغيب . قال ابن الأثير : الكاهن الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في
مستقبل الزمان ، ويدعي معرفة الأسرار . فمنهم من يزعم ان له تابعا من الجن ورأياً يأتي
اليه الإخبار . ومنهم من كان يزعم انه يعرف الامور بمقدمات واسباب يستدل بها على
مواقعها . وهذا يخصونه باسم العراف الذي يدعي معرفة الشيء المسروق ومكان الضالة
ونحوها . وفي مجمع البحرين : ان الكهانة كانت في العرب قبل البعث فلما بعث النبي (ص)
حرست السماء وبطلت الكهانة . وعمل الكهانة قريب من السحرا أو أخص منه .
(٢) في تاج العروس : العراف كشداد ، قال ابن الأثير : العراف المنجم ، او الذي
يدعي علم الغيب .

وفي مفردات الراغب : العراف كالكاهن إلا أن العراف يختص بمن يخبر بالاحوال
المستقبلية والكاهن بمن يخبر عن الاحوال الماضية .

حرمة الكهانة

٤١٧

استراق السمع من السماء ، فيطلعون على أسرارها ، ثم يرجعون الى أوليائهم لكي يؤدوها اليهم .
الثاني : ان يخبر الكاهن عن الكائنات الأرضية ، والحوادث السفلية لاتصاله بطائفة من الجن والشياطين التي تلي اليه الأخبار الزاجعة الى الحوادث الأرضية فقط ، لأن الشياطين قد منعت عن الاطلاع الى السماء وأخبارها بعد بعثة النبي (ص) .

وفي خبر الاحتجاج (١) أطلق لفظ الكاهن على كلا القسمين ، أما إطلاقه على القسم الأول فهو صريح جملة من فقراته . وأما إطلاقه على القسم الثاني فقد وقع منه في فقرتين : الأولى : قوله «ع» : (لأن ما يحدث في الأرض من الحوادث الظاهرة فذلك يعلم الشياطين ويؤديه الى الكاهن ويخبره بما يحدث في المنازل والأطراف) .

الثانية : قوله «ع» بعدما ذكر أن الشياطين كانوا يسترقون أخبار السماء ، ويقذفونها الى الكاهن : (فمنذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانة واليوم إنما يؤدي الشيطان الى كهانها . أخباراً للناس بما يتحدثون به - الى أن قال - : ما يحدث في البعد من الحوادث) .

فقد أطلق الكاهن في هاتين الفقرتين على الخبر عن الكائنات السفلية بواسطة الشياطين . ولا ينافيه قوله «ع» : (انقطعت الكهانة) . فان المراد منها هو الكهانة الكاملة : أعني القسم الأول .

وتدل على حرمة كلا القسمين مضافاً الى خبر الاحتجاج المتقدم جملة من الروايات من طرق الخاصة (٢)

(١) ص ١٨٥ فيما احتج الصادق «ع» على الزنديق . مرسله .

(٢) في ج ٢ ثل باب ٥٤ تحريم إتيان العراف مما يكتسب به ص ٤٤٥ في حديث المناهي إن رسول الله (ص) نهى عن إتيان العراف وقال : من أتاه وصدقه فقد برىء مما أنزل الله على محمد (ص) . ضعيفة لشعيب بن واقد .

وعن الخصال عن الصادق «ع» من تكهن أو تكهن له فقد برىء من دين محمد (ص) . ضعيفة لأبي حمزة . وغير ذلك من الروايات المذكورة في ج ٢ المستدرک ص ٤٣٤ . وفي ج ١ كآب ٤٢ السحت من المعيشة ص ٣٦٣ . وج ١٠ الوافي ص ٤٢ . وج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ص ٥٢٧ : عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» جعل من السحت أجر الكاهن . ضعيفة للنوفلي .

وفي ج ٢ ثل باب ١٦٤ تحريم النجاسة من عشرة الحج ص ٢٤١ : عن المجالس عن الصادق «ع» : أربعة لا يدخلون الجنة : الكاهن الخ . ضعيفة بأبي سعيد هاشم .

ومن طرق العامة (١) وقد تقدم بعضها في البحث عن حرمة التنجيم والسحر .

حرمة الرجوع الى الكاهن

وأما الرجوع الى الكاهن ، والعمل بقوله ، وترتيب الأثر عليه في الامور الدينية ، والاستناد اليه في إثبات أمر أو نفيه فلا شبهة في حرمة ، بل لاختلاف فيها بين المسلمين ، لكونه افتراء على الله ، وعملاً بالظن الذي لا ينبغي من الحق شيئاً .
وتدل على الحرمة أيضاً جملة من روايات الفريقين الناهية عن إتيان الكاهن والعراف فان الاتيان اليهم كناية عن تصديقهم ، والعمل بقولهم ، كما في تاج العروس قال : (من أتى كاهناً أو عرافاً الخ : أي صدقهم) . وقد عرفت أن العراف يصدق عليه الكاهن .
وفي رواية الخصال أن (من تكهن أو تكهن له فقد برى من دين محمد « ص ») : أي من جاء الى الكاهن وأخذ منه الرأي فليس بمسلم . وقد تقدمت الإشارة الى هذه الروايات في الحاشية .

حكم الاخبار عن الامور المستقبلية

وأما الاخبار عن الامور المستقبلية جزماً فيقع البحث عن حكمه تارة من حيث القاعدة ، واخرى من حيث الرواية .
أما الأول فقد يكون المخبر عن الحوادث الآتية شاكاً في وقوعها في مستقبل الزمان . وقد يكون جازماً بذلك . أما الأول فلا شبهة في جرمته ، لكونه من الكذب المحرم ومن القول بغير علم . وقد عرفت في البحث عن حكم خلف الوعد أن المخبر ما لم يكن جازماً بوقوع المخبر به في الخارج فهو كاذب في إخباره . نعم لو صادف مواقع في هذه الحال كان حراماً من جهة التجري .

وأما الثاني فلا وجه لجرمته ، فانه خارج عن الكذب وعن القول بغير علم موضوعاً وحكماً .
واكن المصنف التزم بحرمة لامور :

الأول : خبر الهيثم (٢) : (قال : قلت لأبي عبد الله « ع » : إن عندنا بالجزيرة رجلاً رجلاً بما

(١) راجع ج ٨ سنن البيهقي باب ما جاء في النهي عن الكهانة ص ١٣٨ .

(٢) صحيحه . راجع ج ٢ ثل باب ٥٤ تحريم إتيان العراف مما يكتسب به ص ٥٤٥ .

أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يسرق أو شبه ذلك فسنأله ؟ فقال : قال رسول الله (ص) : من مشى إلى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدق به فيما يقول فقد كفر بما أنزل الله من كتاب (بدعوى أن الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم محرم مطلقاً ، سواء أكان بالكهانة أم بغيرها ، لأنه «ع» حصر المخبر بالشيء الغائب بالساحر والكاهن والكذاب ، وجعل الكل حراماً .

وفيه أولاً : أن الرواية بقرينة السؤال ظاهرة في الإخبار عن الأمور الماضية من السرقة والضالة ونحوها ، ولا اشكال في جواز الإخبار عن الأمور الماضية إذا كان المخبر جازماً بوقوعها ، وإنما الكلام في الإخبار على سبيل الجزم عن الحوادث الآتية ، فورد الرواية أجنبى عن محل الكلام .

وثانياً : لادلالة في الرواية على انحصار المخبر عن الأمور المغيبة بالكاهن والساحر والكذاب ، بل الظاهر منها أن الإخبار المحرم منحصراً بإخبار هذه الطوائف الثلاث . فالامام «ع» بين ضابطة حرمة الإخبار عن الغائبات ، ونظيره ما إذا سئل أحد عن حرمة شرب العصير التمري ؟ فأجاب بأن الحرام من المشروبات إنما هو الخمر والنبيذ والعصير العنبي إذا غلى ، فإن هذا الجواب لا يدل على حصر جميع المشروبات بالحرم ، وإنما يدل على حصر المشروبات المحرمة بالأمور المذكورة . وإذن فلا دلالة في الرواية على حرمة مطلق الإخبار عن الأمور المستقبلية ولو من غير الكاهن والساحر والكذاب .

وثالثاً : أن غاية ما تدل عليه الرواية أن تصديق المخبر في إخباره حرام ، لأنه غير حجة وأما حرمة إخبار المخبر فلا تدل الرواية على حرمة ، كما هو الحال في إخبار الفاسق وغيره فيما لا يكون قوله حجة .

الثاني : قوله «ع» في حديث المناهي المتقدم في الهامش : (إنه نهى عن إتيان العراف وقال : من أتاه وصدق فقد برئ) مما أنزل الله على محمد «ص» . بدعوى أن المخبر عن الغائبات في المستقبل كاهن ويختص باسم العراف .

وفيه أولاً : أنه ضعيف السند . وثانياً : أن إتيان العراف كناية عن العمل بقوله ، وترتيب الأثر عليه ، كما عرفته آنفاً ، فلا دلالة فيه على حرمة الإخبار عن الأمور المستقبلية بأي نحو كان . . .

الثالث : قوله «ع» : في بعض الأحاديث (١) : (لئلا يقع في الأرض سبب يشاكل الوحي الخ) . فإن الإخبار عن الغائبات والكائنات في مستقبل الزمان من الأمور تشاكل الوحي

(١) مرسل . راجع الاحتجاج فيما احتج به المصدق «ع» على الزنديق ص ١٨٥

ومن المقطوع به أنه مبعوض للشارع .
 وفيه أن المنوع في الرواية هو الإخبار عن السماء . بوساطة الشياطين ، فانهم كانوا
 يعدون مقاعد استراق السمع من السماء ، ويطلعون على مستقبل الامور ، ويحملونها الى
 الكهنة ، ويثبتونها فيهم ، وقد منعوا عن ذلك بالشهاب الثاقب لئلا يقع في الأرض ما يشاكل
 الوحي . وأما مجرد الإخبار عن الامور الآتية بأي سبب كان فلا يرتبط بالكهانة .
 قوله : (فتبين من ذلك الخ) . أقول : حاصل كلامه : أن المتحصل مما ذكرناه هو
 حرمة الإخبار عن الغائبات من غير نظر في بعض ماصح اعتباره ، كنبذ من الرمل والجفر
 وفيه أن المناط في جواز الإخبار عن الغائبات في مستقبل الزمان إنما هو حصول
 الاطمئنان بوقوع الخبر به كما عرفت . وعليه فلا فرق بين الرمل والجفر وغيرهما من
 موجبات الاطمئنان .
 ثم إن ظاهر عبارة المصنف هو اعتبار بعض أقسام الرمل والجفر . ولكم عجيبي منه
 (ره) !! إذ لم يقدّم دليل على اعتبارهما في الشريعة المقدسة غاية الأمر أنها يفيدان الظن ،
 وهو لا يفني من الحق شيئاً .

حرمة اللهو في الجملة

قوله : (العشرون : اللهو حرام) . أقول : لا خلاف بين المسلمين قاطبة في حرمة اللهو
 في الجملة ، بل هي من ضروريات الاسلام ، وإنما الكلام في حرمة على وجه الاطلاق .
 فظاهر جملة من الاصحاب ، بل صريح بعضهم ، وظاهر بعض العامة أن اللهو حرام مطلقاً ،
 فمن المحقق في الاعتبار : (قال علمائنا : اللاهي يسفره كالمتمتره بصيده بطراً لا يترخص ، لنا
 أن اللهو حرام ، فأسفر له معصية) .
 وقال العلامة (١) : حرم الحلبي (الرمي عن قوس الجلاءق والاطلاق ليس بجيد ، بل
 ينبغي التقييد بطلب اللهو والبطر) . وفي كلمات غير واحد من الاصحاب إن من سفر
 المعصية طلب الصيد للهو والبطر .
 وفي الرياض (٢) قد استدل على حرمة المسابقة في غير الموارد المنصوصة بما دل على
 حرمة مطلق اللهو .

(١) راجع ج ٢ المختلف ص ١٦٤ .

(٢) ج ٢ ص ٤١ .

حرمة اللّهُ في الجملة

٤٢١

وعن المالكية (١) (إن كان الغرض من المسابقة المغالبة والتلهي فيكون حراماً) .
وقد استظهر المصنف من الأخبار الكثيرة حرمة اللّهُ على وجه الإطلاق ، ثم قال :
(ولكن الاشكال في معنى اللّهُ فإن أريد به مطلق اللّهُ كما يظهر من الصحاح والقاموس
فالظاهر أن القول بحرمته شاذ يخالف للمشهور والسيرة ، فإن اللعب هي الحركة لا لغرض
عقلاني ، ولا خلاف ظاهر في عدم حرمته على الإطلاق ، نعم لو خص اللّهُ بما يكون من
بطر وفسر بشدة الفرح كان الأقوى تحريمه) .

ولكن الأخبار لا دلالة لها على حرمة اللّهُ على وجه الإطلاق فإنها على أربع طوائف:
الاولى (٢) : هي الروايات الدالة على وجوب الاتمام على المسافر اذا كان سفره للصيد
اللّهُ ، فقد يقال : إن هذه الطائفة تدل بالاتزام على حرمة اللّهُ أيضاً ، إذ لا نعرف
وجهاً لا يتم الصلاة هنا إلا كون السفر معصية للصيد اللّهُ .

ولكنه ضعيف ، إذ غاية ما يستفاد من هذه الأخبار أن السفر للصيد اللّهُ لا يوجب
القصر ، فلا دلالة فيها على كون السفر معصية ، إذ لا ملازمة بين وجوب الاتمام في السفر
وبين كونه معصية ، بل هو أعم من ذلك . وإلى هذا ذهب المحقق البغدادي (ره) .

الثانية : ما دل على أن اللّهُ من الكبائر ، كما في حديث شرائع الدين عن الأعمش (٣)
قال المصنف : (حيث عد في الكبائر الاشتغال بالملاهي التي تصد عن ذكر الله كالغناء وضرب
الآوتار ، فإن الملاهي جمع الملهى مصدر أو الملهى وصف ، لا الملاهي آلة ، لأنه لا يناسب
التمثيل بالغناء) .

ولكن يرد عليه أولاً : أن هذه الرواية ضعيفة السند . وثانياً : لا دلالة فيها على
حرمة اللّهُ المطلق ، بل الظاهر منها أن الحرام هو اللّهُ الذي يصد عن ذكر الله كالغناء
وضرب الآوتار ونحوهما .

وثالثاً : أن الظاهر من اللغة أن الملاهي اسم الآلات ، فلا مردور بين رفع اليد عن

(١) راجع ج ٢ فقه المذاهب ص ٥١ .

(٢) راجع ج ٥ الوافي باب من كان سفره باطلا ص ٣٢ . وج ١ ثل باب ٩ من
خرج الى الصيد للّهُ من صلاة المسافر ص ٥٤٨ . وج ١ التهذيب أبواب الزيادات صلاة
المسافر ص ١٨٤ . وج ١ المستدرک ص ٥٠٢ .

(٣) ضعيفة لبكر بن عبد الله بن حبيب . وبجوهلة لا أحمد بن يحيى بن زكريا القطان
وغیره من رجال السند .

راجع ج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٠٥ .

ظهوره وحملها على الفعل وبين رفع اليد عن ظهور الغناء وحمله على الغناء في آله اللّهُ ، ولا وجه لترجيح أحدهما على الآخر ، فتكون الرواية بجملة . بل ربما يرجح رفع اليد عن ظهور الغناء ، كما يدل عليه عطف ضرب الاوتار على الغناء .
ثم إن رواية الاعمش لم يذكر فيها إلا أعد الملاحى التى تصد عن ذكر الله من الكبائر . وأما زيادة كلمة الاشتغال قبل كلمة الملاحى فهي من سهو قلم المصنف (ره) ، ولو كانت النسخة كما ذكره لما كان له حمل الملاحى على نفس الفعل ، فان الاشتغال بالملاحى من أظهر مصاديق الغناء .

الثالثة : الاخبار المستفيضة . بل المتواترة الدالة على حرمة استعمال الملاحى والمعازف ، وفي رواية العيون (١) : (الاشتغال بها من الكبائر) . وفي رواية عنبة : (استماع اللّهُ والغناء يثبت النفاق كما يثبت الماء الزرع) . وقد تقدمت الاشارة الى جملة منها ، والى مصادرها في مبحث حرمة الغناء .

وفيه أن هذه الروايات إنما تدل على حرمة قسم خاص من اللّهُ : أعني الاشتغال بالملاحى والمعازف واستعمالها ، ولا نزاع في ذلك ، بل حرمة هذا القسم من ضروريات الدين ، بحيث يعد منكرها خارجاً عن زمرة المسلمين ، وإنما الكلام في حرمة اللّهُ على وجه الاطلاق ، وواضح أن هذه الاخبار لا تدل على ذلك .

الرابعة : الاخبار الظاهرة ظهوراً بدوياً في حرمة اللّهُ مطلقاً ، كقوله «ع» في خبر العياشى : (كلما ألهى عن ذكر الله فهو من المبسر) . وفي بعض روايات المسابقة (٢) : (كل لهُ المؤمن باطل إلا في ثلاث) . وفي رواية أبى عباد : إن السماع في حيز الباطل واللّهُ « وسند كرها » . وفي رواية عبد اللّهُ على (٣) في رد من زعم ان النبي (ص) رخص في أن يقال : جئناكم جئناكم الخ : (كذبوا إن الله يقول : لو أردنا أن نتخذ لهُواً لا نتخذناه من لدنا الخ) . وفي جملة من روايات الغناء أيضاً ما يدل على أن اللّهُ من الباطل فإذا ضمنا ذلك الى ما يظهر من الأدلة من حرمة الباطل كجملة من الروايات الدالة على حرمة الغناء (٤) كانت النتيجة حرمة اللّهُ مطلقاً .

ويرد عليه أن الضرورة دلت على جواز اللّهُ في الجملة ، وكونه من الامور المباحة ، كاللعب بالسبحة أو اللحية أو الحبل أو الاحجار ونحوها ، فلا يمكن العمل باطلاق هذه

(١) ضعيفة كما تقدم في ص ٢٤٣ . راجع المصدر المزبور من ج ٢ ثل .

(٢) قد تقدم في ص ٣٧٠ . (٣) قد تقدم في ص ٣١٢ .

(٤) قد أشرنا الى مصادرها في ص ٣٠٧ .

الروايات على تقدير صحتها ، وقد أشرنا اليه في مبحث حرمة القمار (١) وعابه فلا بد من حملها على قسم خاص من اللغو أعني الغناء ونحوه ، كما هو الظاهر ، أو حملها على وصول الاشتغال بالأمور اللاغية الى مرتبة يصدر فاعله عن ذكر الله ، فانه ح يكون من المحرمات الالهية .

والحاصل : أنه لا دليل على حرمة اللغو على وجه الاطلاق ، وبما ذكرناه ظهر أيضاً أنا لانعرف وجهاً صحيحاً لما ذكره المصنف (ره) من تقوية حرمة الفرح الشديد .

اللعب واللغو

قوله : (واعلم أن هنا عنوانين) : أقول : قد فرق جمع من اهل الفروق بين اللغو واللعب ، ولا يهمننا التعرض لذلك ، وإنما المهم هو التعرض لحكمها ، وقد عرفت : أنه لا دليل على حرمة مطلق اللغو ، وأما اللعب فإن كان متحداً في المفهوم مع اللغو فحكمه هو ذلك ، وإن كانا مختلفين مفهوماً فلا بد من ملاحظة الأدلة الشرعية ، فإن كان فيها ما يدل على حرمة اللعب أخذ به ، وإلا فيرجع الى الاصول العملية .

وأما اللغو فذكر المصنف (ره) أنه إن اريد به ما يرادف اللغو كما يظهر من بعض الاخبار (٢) كان في حكمه . وإن اريد به مطلق الحركات اللاغية فلا قوى فيها الكراهة أقول : لا دليل على حرمة مطلق اللغو سواء قلنا بكونه مرادفاً للغو والباطل كما هو الظاهر من اهل اللغة أم لا ، لما عرفت من عدم الدليل على حرمة اللغو على وجه الاطلاق وأما ما ذكره من ظهور الروايات في مرادفة اللغو مع اللغو ففيه أن الروايات المذكورة ناظرة الى اتحاد قسم خاص من اللغو مع قسم خاص من اللغو ، وهو القسم المحرم ، فلا دلالة فيها على اتحاد مفهومها مطلقاً . على أنها ضعيفة السند .

(١) ص ٢٧٠ .

(٢) في ج ٢ ثل باب ١٢٧ تحريم الغناء مما يكتسب به ص ٥٦٥ : في رواية محمد بن أبي عباد وكان مشتهراً بالسماع وبشرب النبيذ قال : سألت الرضا (ع) عن السماع ؟ فقال : لأهل الحجاز فيه رأي وهو في حيز الباطل واللغو أما سمعت الله يقول : وإذا مروا باللغو مروا كراماً . ضعيفة بأبي عباد وغيره .

ويقرب من ذلك ما في باب ١٢٩ تحريم سماع الغناء ص ٥٦٦ عن أبي أيوب الخزاز . ضعيف لسهل .

وقد يقال : بجرمة اللغو على وجه الإطلاق لرواية الكابلي (١) فإن الامام (ع) جعل فيها اللغو المضحك من جملة الذنوب التي تهتك العصم .

وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند ، ومجهولة الرواة . وثانياً : أن موضوع التحريم فيها هو اللغو الذي يكون موجباً لهتك عصم الناس وأعراضهم من الاستهزاء والسخرية والتعير والهجاء ونحوها من العناوين المحرمة .

على أنه لا دليل على حرمة إضحاك الناس وإدخال السرور في قلوبهم بالأمور المباحة والجهات السائغة ، بل هو من المستحبات الشرعية والأخلاق المرضية فضلاً كونه موجبا لهتك العصم ، وإثارة للعداوة والبغضاء .

وقد ذكر ابن أبي الحديد في مقدمة شرح النهج في علي بن أبي طالب (ع) : (وأما سجاجة الأخلاق وبشر الوجه وطلاقة الحيا والتبسم فهو المضروب به المثل فيه حتى عابه بذلك أعداؤه) . وكان الاصل في هذا التعييب عمر بن الخطاب وعمر بن العاص .

وقد ظهر مما ذكرناه أنه لا يمكن الاستدلال على حرمة اللغو مطلقاً بوصية النبي (ص) لأبي ذر (٢) .

ثم إن رواية الكابلي عدت شرب الخمر واللعب بالقمار من جملة الذنوب التي تهتك العصم أما الأول فلأنه يجر إلى التعرض لأعراض الناس ، بل نفوسهم ، فإن شارب الخمر في حال سكره كالمجنون الذي لا يبالي في أفعاله وحرركاته .

وأما اللعب بالقمار فلأنه يورث العداوة بين الناس ، حيث تؤخذ به أموالهم بغير عوض واستحقاق . وقد اشير إلى كلا الأمرين في الآية (٣) .

(١) في ج ٢ ثل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف ص ٥١١ : عن زين العابدين (ع) « الذنوب التي تهتك العصم شرب الخمر واللعب بالقمار وتعاطي ما يضحك الناس من اللغو والمزاح . مجهولة بأحمد بن الحسن القطان وأحمد بن يحيى ، وضعيفة ببكر ابن عبد الله بن حبيب .

(٢) يابأذر وأن الرجل يتكلم بالكلمة في المجلس ليضحكهم بها فيهوي في جهنم ما بين السماء والأرض . ضعيفة لما تقدم في ص ٣٨٧ . راجع ج ١٤ الوافي ص ٥٦ .

(٣) إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة الخ . وقد تقدمت في ص ٣٦٩ .

مدح من لا يستحق المدح

قوله : (الحادية والعشرون : مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم) . أقول : حكى المصنف أن العلامة بعد مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم في عداد المكاسب المحرمة ثم وجه كلامه بوجوه :

الاول : حكم العقل بقبح ذلك . الثاني : قوله تعالى (١) : (ولا تتركوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار) . الثالث : ما رواه الصدوق عن النبي ص (٢) : (من عظم صاحب دنياً وأحبه لطمع في دنياه سخط الله عليه وكان في درجة مع فارون في التابوت الأسفل من النار) . الرابع : ما في حديث المناهي (٣) من قوله (ص) : (من مدح سلطاناً حاراً أو تحفف أو تضعضع له طمعاً فيه كان قرينه في النار) .

ولكن الظاهر أن الوجوه المذكورة لا تدل على مقصود المصنف : أما العقل فإنه لا يحكم بقبح مدح من لا يستحق المدح بعنوانه الأولي ما لم ينطبق عليه عنوان آخر مما يستقل العقل بقبحها ، كتقوية الظالم ، وإهانة المظلوم ونحوها . وأما الآية فهي تدل على حرمة الركون إلى الظالم والميل إليه ، فلا ربط لها بالمقام . وسيأتي الاستدلال بها على حرمة معونة الظالمين .

وأما النبوي الذي رواه الصدوق فإنه يدل على حرمة تعظيم صاحب المال وإجلاله طمعاً في ماله ، فهو بعيد عما نحن فيه . وأما حديث المناهي فقيمته أولاً : أنه ضعيف السند . وثانياً : أنه دال على حرمة مدح السلطان الجائر ، وحرمة تعظيمه طمعاً في ماله ، أو تحصيل الرضا .

(١) سورة هود ، آية : ١١٥ .

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ٧١ تحريم معونة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨ . مجبولة بموسى بن عمران النخعي التوفلي ، وعمه الحسين بن يزيد ، ومبشر ، وأبي عائشة ، ويزيد ابن عمر وغيرهم .

(٣) مجبولة لشعيب بن واقد . راجع ج ٣ ثل باب ٧٢ تحريم مدح الظالم ص ٥٤٩ . و ج ٣ الوافي ص ١٧٩ .

أقول : الحفف بالحاء المهملة : الضيق وقلة المعيشة . والخفوف : الاعتناء بالشيء ومدحه التضعضع : الخضوع .

وعلى الجملة إن الوجوه التي ذكرها المصنف لاندل على حرمة مدح من لا يستحق المدح في نفسه ، فإن النسبة بينه وبين العناوين المحرمة المذكورة هي العموم من وجه ، وعليه فلا وجه لجمال العنوان المذكور من المكاسب المحرمة ، كما صنعه العلامة وتبعه غيره .

ثم إن مدح من لا يستحق المدح قد يكون بالجملة الخبرية ، وقد يكون بالجملة الانشائية أما الاول فهو ككذب محرم إلا اذا قامت قرينة على إرادة المبالغة . وأما الثاني فلا محذور فيه مالم ينطبق عليه شيء من العناوين المحرمة المذكورة ، أو كان المدح لمن وجبت البراءة منه ، كالمدح في الدين ، وقد تقدم ذلك في مبحث القبيحة ومبحث حرمة سب المؤمن .

لا يخفى أن حرمة مدح من لا يستحق المدح على وجه الإطلاق أو فيما انطبق عليه عنوان محرم إنما هي فيما إذا لم يلتجئ إلى المدح لدفع خوف أو ضرر بدني أو مالي أو عرضي ، وإلا فلا شبهة في الجواز .

ويدل عليه قولهم (ع) (١) في عدة روايات : (إن شر الناس عند الله يوم القيامة الذين يكرمون اتقاء شرم) . وكل تدل عليه أخبار التقية ، فإنها تدل على جوازها في كل ضرورة وخوف .

حرمة معونة الظالمين

قوله : (الثانية والعشرون : معونة الظالمين في ظلمهم حرام بالأدلة الأربعة ، وهو من الكبائر) . أقول : ما هو حكم معونة الظالمين ؟ وما هو حكم اعوان الظالمة ؟ وما هو حكم إعانتهم في غير جهة الظلم من الأمور السائفة كالبنية والتجارة والخطابة ونحوها ؟

أما معونة الظالمين في ظلمهم فالظاهر أنها غير جائزة بلا خلاف بين المسلمين قاطبة ، بل بين عقلاء العالم ، بل التزم جمع كثير من الخاصة والعامة (٢) بحرمة الاعانة على مطلق الحرام ، وحرمة مقدماته .

- (١) راجع اصول الكافي بهامش ج ٢ ص ٢٤٤ العقول باب من يتقى شره ص ٣١٤ .
- و ج ١٤ الوافي وصية النبي (ص) لعلي (ع) ص ٤٦ .
- وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٥ : إن شر الناس منزلة يوم القيامة من ودعه أو تركه الناس اتقاء خشفه .
- (٢) قد تقدم ذلك في ص ١٧٩ . وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٣٤ : نهى عن الاعانة على ظلم .

ويدل على حرمة العقل . والاجماع المستند الى الوجوه المذكورة في المسألة . وقوله تعالى (١) : (ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار) . فان الركون المحرم هو المبل اليهم ، فيسدل على حرمة إعانتهم بطريق الأولوية . او المراد من الركون المحرم هو الدخول معهم في ظلمهم .

واما الاستدلال على حرمتها بقوله تعالى : (ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) . كما في المستند وغيره فقد تقدم جوابه في البحث عن حكم الاعانة على الاثم ، وقلنا : إن التعاون غير الاعانة ، فان الاول من باب الافعال ، والثاني من باب التفاعل ، فخرمة أحدهما لا تسري الى الآخر .

وتدل على حرمة معونة الظالمين ايضاً الروايات (٢) المستفيضة ، بل المتواترة . واما دخول الانسان في اعوان الظالمة فلا شبهة ايضاً في حرمة ، ويدل عليها جميع ما عدل على حرمة معونة الظالمين في ظلمهم ، وغير ذلك من الأخبار الناهية عن الدخول في حزبهم وتسويد الاسم في ديوانهم . وقد اشرنا الى مصادرهما في الهامش .

(١) سورة هود ، آية : ١١٥ .

(٢) في ج ١ كاص ٣٥٧ . وج ١٠ الوافي ص ٢٦ . وج ٢ ثل باب ٧١ تحريم معونة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨ : عن ابي بصير قال : سألت ابا جعفر (ع) عن اعمالهم ؟ فقال لي : يا ابا محمد لا ولا مدة بقلم إن احكم لا يصيب من دنياهم شيئاً الا اصابوا من دينه مثله . حسنة لابراهيم بن هاشم .

وفي البابين المذكورين من الوافي وثل وج ٢ التهذيب ص ١٠٠ عن ابن بنت الوالي : من سود اسمه في ديوان ولد سابع حشره الله يوم القيامة خزيراً . بحجولة ابن بنت الوالي . وفي الباب ٧١ المزبور من ثل ، وباب ٣٨ تحريم المجالسة لاهل المعاصي من الامر بالمعروف ص ٥٠٩ : عن الكافي عن ابي حمزة عن السجاد (ع) قال : إياكم وصحبة العاصين ومعونة الظالمين ومجاورة الفاسقين احذروا فتنتهم وتباعدوا عن ساحتهم . صحيحة . وغير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة في المصادر المتقدمة ، وفي ج ٢ المستدرک ص ٣٣٧ وباب ٣٧ تحريم صحبة الظالمين ، وباب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٤٩ .

وفي الباب ٧١ المزبور من ج ٢ ثل . وج ٣ الوافي باب الظلم ص ١٦٢ . واصول الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول باب الظلم ص ٣١٩ : عن طلحة عن ابي عبد الله (ع) قال : العالم بالظلم والمعين له والراضي به شركاء ثلاثتهم . ضعيفة بطلحة وعبد بن سنان . وفي رواية ابن سنان عنه (ع) : من أعان ظالماً بظلمه سلط الله عليه من يظلمه . بحجولة ابن سنان .

حرمة إعانة الظالمين في غير جهة ظلمهم

وأما إعانة الظالمين في غير جهة ظلمهم. بالامور السائغة ، كالبنابة والحبازة ونحوها فلا بأس بها ، سواء أكان ذلك مع الاجرة أم بدونها ، بشرط ان لا يعد بذلك من اعوان الظلمة عرفاً ، وإلا كانت محرمة كما عرفت .

وقد يستدل على حرمتها بروايات :

منها رواية محمد بن عذافر عن أبيه (١) الظاهرة في حرمة المعاملة مع الظلمة . وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أن قوله «ع» : (يا عذافر نبئت أنك تعامل أبا أيوب والربيع فما حالك اذا نودي بك في أعوان الظلمة) . ظاهر في أن عذافر كان يدأب على المعاملة مع الظلمة ، بحيث ألحقه بأعوانهم ، وعليه فورد الرواية أجنبي عن المقام .

ومنها رواية ابن أبي يعفور (٢) الظاهرة في ردع السائل عن إعانة الظالمين في الجهات السائغة وفيه أن الظاهر من قول السائل : (ربما أصاب الرجل منا الضيق والشدة فيدعى الى البناء الخ) . أن الرجل منهم تصيبه الشدة ، فيلتجئ الى الظالمين ، ويتدرج به الأمر حتى يكون من أعوان الظلمة ، بحيث يكون ارتزاقه من قبلهم ، ولذلك طبق الامام «ع» عليهم قوله : (إن أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار حتى يحكم الله بين العباد) . فهذه الرواية أيضاً خارجة عن مورد الكلام . على أنها ضعيفة السند .

ومع الإغضاء عن ذلك فقوله «ع» : (ما أحب أني عقدت لهم عقدة الخ) لو لم يكن ظاهراً في الكراهة فلا ظهور له في الحرمة ، فتكون الرواية مجملة .

ومنها رواية العياشي (٣) الدالة على أن السعي في حوائج الظالمين عديل الكفر . والنظر اليهم على العمد من الكبائر التي يستحق بها النار .

وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أن الظاهر من إضافة الحوائج الى الظالمين لا يناسب الحكم والموضوع كون السعي في حوائجهم المتعلقة بالظلم .

(١) ضعيفة بسهل . راجع ج ١ ص ٣٥٧ . وج ١٠ الوافي ص ٢٦ . وج ٢ ص ٧٩ . معونة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨ .

(٢) مجهول . راجع المصادر المتقدمة في الحاشية السابقة .

(٣) راجع ج ٢ ثل باب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٥٠ .

ومن هنا ظهر الجواب عن رواية السكوني (١) عن رسول الله (ص) قال: (إذا كان يوم القيامة نادى مناد أين أعوان الظلمة ومن لاق لهم دنواً) . وكك ظهر الجواب عن رواية أبي حنيفة (ص) قال: (إياكم وصحبة العاصين ومعوثة الظالمين) . وفي كتابنا في الحاشية . ومنها رواية الشيخ (٢) عن ابن أبي عمير عن يونس بن يسوق عن يونس بن بكير عن

«ع» : (لا نعلم على بناء مسجد) . وفيه أن المنع عن إغاثةهم على بناء المسجد لهم نحو من تأثير شوكتهم . وفيه أن الضرر الذي ذكره الله في الكتاب (٣) وتبعد الرواية عما نحن بصدد . ومنها رواية صفوان (٤) الظاهرة في ردعه عن إكراء الجمل من داره . وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أن الرواية أدل على الجواز ، راجع «ع» إنما ردعه عن محبة بقائهم ؛ ويدل على هذا من الرواية قوله «ع» : (أحب بقائهم حتى يخرج كراؤك ؟ قلت : نعم ، قال : من أحب بقائهم فهو منهم ومن كان منهم كان وروده إلى النار) .

ومع الإغضاء عن جميع ذلك ، وتسليم دلالة الروايات المذكورة على الحرمة فالسيرة القطعية قائمة على جواز إغاثة الظالمين بالأمور المباحة في غير جهة ظلمهم ، فتكون هذه السيرة قرينة لحمل الروايات على غير هذه الصورة .

والحاصل : أن المحرم من العمل للظلمة على قسمين ، الأول : إغاثةهم على الظلم . والثاني : صيرورة الانسان من أعوانهم ، بحيث يعد في العرف من المنسوين اليهم ، بأن يقال : هذا كاتب الظالم . وهذا معماره . وذاك خزانة . وقد عرفت حرمة كلا القسمين بالأدلة المتقدمة . وأما غير ذلك فلا دليل على حرمة .

ثم إن المراد من الظالم المبحوث عن حكم إغاثةه ليس هو مطلق الناصي الظالم لنفسه بل المراد به هو الظالم للغير ، كما هو ظاهر جملة من الروايات التي تقدم بعضها ، بل هو صريح

(١) وثيقة بالسكوني . راجع ج ٢ ثل باب ٧١ تحريم معونة الظالمين مما يكتسب

به ص ٢٤٨ .

(٢) . وفيه إلى ابن أبي عمير ثلاث طرق حسنة . في الشيعة والفهرست . راجع الباب

٧١ المذكور من ثل . راجع ٢ التمهيد ص ١٠٢ . راجع ١٠ الزاقي ص ٢٧ .

(٣) سورة التوبة الآية ١٠٨ قوله تعالى (يؤثرون أنفسهم ولو كان أهل خصاصة

لهم) . راجع إلى إجماع على أن الآية . راجع ٧١ التمهيد ص ٢٧ . راجع ١٠

جملة اخرى منها ، وعليه فورد الحرمة يختص بالثاني .
على أنه قد تقدم في البحث عن حكم الاعانة على الأئمة أنه لا دليل على حرمتها على وجه
الاطلاق ما لم يكن في البين تسبیب ، وقلنا في البحث المذكور : إن الاعانة على الظلم حرام
للأدلة الخاصة ، فلا ربط لها بمطلق الاعانة على الأئمة .

حرمة النجش

قوله : (الثالثة والعشرون : النجش بالنون المفتوحة والجيم الساكنة أو المفتوحة حرام)
أقول : الظاهر أنه لا خلاف بين الشيعة والسنة (١) في حرمة النجش في الجملة ، وقد فسروه
بوجهن ثانياً ظهر من أهل اللغة (٢) : الأول : أن يزيد الرجل في البيع ثمن السلعة وهو
لا يريد شراءها . ولكن ليسمعه غيره . فزيد زيادته . وهذا هو المروي عن الأكثر .
الثاني : أن تمدح سلعة غيرك وتروجها لبيعها ، أو تدمها لثلاث تنفق عنه . وظاهر الوجهن
هو تحقق النجش بها ، سواء أكان ذلك عن مواطاة مع البائع أم لا .

أما الوجه الأول فإن كان غرض النجش غش المشتري وتغريه في المعاملة فإن مقتضى
القاعدة مبنئذ هو حرمة الغش مع تحقق المعاملة في الخارج . فقد عرفت في البحث عن

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٧٣ من البيوع المنهى عنها نهياً لا يستلزم بطلانها بيع
النجش ، وهو حرام نهى عنه رسول الله (ص) . وفي ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٣٩ :
نهى رسول الله (ص) عن النجش . وفي ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٤٣ و ص ٣٤٤ في جملة
من الأحاديث نهى عن النجش والتناجش .

(٢) في تاج العروس : النجش أن تواطى رجلاً إذا أراد بيعاً أن تمدحه . أو هو
أن يريد الإنسان أن يبيع بياعة فقساومه فيها بثمن كثير لينظر الناس ناظر فيقع فيها . وقال
أبو عبيد : النجش في البيع أن يزيد الرجل ثمن السلعة ، ويخبر بها غيره ، ولكن ليسمعه
غيره فزيد زيادته . وقال ابن شميل : النجش أن تمدح سلعة لبيعها . أو تدمها لثلاث
تنفق عنه . وقال الجوهري : النجش أن تزيد في المبيع لئلا يشتريه . وليس من حاجتك .
قال إبراهيم الحربي : النجش أن تزيد في ثمن مبيع أو تمدحه لئلا يشتريه . ذلك غيرك فيغترلك .
والأصل فيه إثارة الحميد من مكان إلى مكان ، أو البحث عن

في السراج : نجش الرجل إذا زاد في سلعة أكثر من ثمنها . ليس قصده أن يشتريها
بل لئلا يشتريه غيره .

حرمة الغش : أن غش المؤمن في المعاملة حرام ، لاستفاضة الروايات عليه ، وإن لم تقع المعاملة في الخارج أو وقعت فيه بغير غش وتقرير فلا دليل على حرمة إلا أن حيث التجري وقد يقال بحرمة النجش بهذا المعنى ، لكونه إضراراً للمشتري ، وهو حرام .
وفيه أولاً : أن المشتري إنما أقدم على الضرر بآرادته واختياره وإن كان الدافع له على الإقدام هو النجش .

وثانياً : أن الدليل أخص من المدعى ، فإن النجش إنما يوقع المشتري في الضرر إذا كان الشراء بأزيد من القيمة السوقية ، وأما إذا وقعت المعاملة على السلعة بأقل من القيمة السوقية أو بما يساويها فإن النجش لا يوجب إضراراً للمشتري . إلا أن يمنع من صدق مفهوم النجش على ذلك كما يظهر من غير واحد من أهل اللغة كالمصباح وتاج العروس وغيرهما ، وقد تقدمت كلماتهم في الهامش .

وقد يستدل على حرمة النجش في هذه الصورة بقول النبي «ص» (١) : (لعن الناجش والمنجوش له) . ويقول «ص» : (ولا تناجشوا) (٢) .

وفيه أولاً : أن هذين النبيين ضعيفا السند . ودعوى انجبارها بالاجماع المنقول كما في المتن دعوى غير صحيحة ، فإنه إن كان حجة وجب الأخذ به في نفسه ، وإلا فإن ضم غير الحجة إلى مثله لا يفيد الحجية .

وثانياً : أنها مختصان بصورة مواطاة الناجش مع البائع على النجش ، كما هو الظاهر من لعن المنجوش له في النبوي الأول ، والنهي عن التناجش في النبوي الثاني ، وكلامنا أعم من ذلك .

وأما الوجه الثاني (أعني مدح السلعة لترغيب الناس فيها) فإن كان المدح بما ليس فيها من الاوصاف كان حراماً من جهة الكذب ، وإن كان مدحه للسلعة بما فيها من الاوصاف ولكن بالغ في مدحها مع قيام القرينة على إرادة المبالغة فلا بأس به ، فقد ذكرنا في بحث حرمة الكذب : أن المبالغة جائزة في مقام المحاورة والمحادثة ما لم تجر إلى الكذب .
وأما الروايتان المتقدمتان فمضافاً إلى ضعف السند فيها كما عرفت ، أنها راجعتان إلى الصورة الأولى ، إذ لا وجه لحرمة مدح السلعة إلا إذا انطبق عليه عنوان محرم من الكذب .

- (١) قد تقدم في البحث عن وصل شعر المرأة بشعر غيرها ص ٢٠٤ .
- (٢) مجهولة لعلي بن عبد العزيز وغيره . راجع ج ٢ ثل باب ٤٩ الزيادة وقت النداء والنجش من آداب التجارة ص ٥٨٣ .
- وفي ج ٢ المستدرک باب ٣٥ من آداب التجارة ص ٤٧٠ نبه عن النجش ، حرميل .

أبى النش أو غيرها من العناوين المحرمة . فيكون محرماً من تلك الجهة ، لامن جهة كونه
وإنما للسادة .

والجائز : أنه لادليل على حرمة النجش في نفسه ، إلا اذا انطبق عليه عنوان آخر
نصرم فإنه يكون حراماً من هذه الجهة .

حرمة النسيئة

قوله : (الرابعة - النسيئة : النسيئة (١) محرمة بالادلة الاربعة) . أقول : لا خلاف
بين المسلمين في حرمتها ، بل هي من ضروريات الاسلام ، وهي من الكبائر المهلكة ، وقد
توارثت الروايات من طرق الشيعة (٢) ومن طرق العامة (٣) على حرمتها ، وعلى كونها
من الكبائر ، بل يدل على حرمتها جميع ما دل على حرمة الغيبة ، وقد استقل العقل بحرمتها ،
لكونها قبيحة في نظره .

وأما الإجماع فهو بقسميه وإن كان منعقداً على حرمتها . ولكن الظاهر ان مدرك
المجموعين هو الوجوه المذكورة في المسألة ، وليس إجماعاً تعبيرياً . وقد تقدم نظيره مراراً .
وقد يستدل على حرمتها بمسئلة من الآيات : منها قوله تعالى (٤) : « ويقطعون مأمراً
الله به ان يوصل ويفسدون في الأرض أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار » . بدعوى
ان النام قاطع لما امر الله بصلته ، ويفسد في الأرض فساداً كبيراً ، فتلحق له اللعنة
وسوء الدار .

وفيه ان الظاهر من الآية ولو بمناسبة الحكم والموضوع هو توجه الذم الى الذين امروا

(١) فسروا النسيئة في اللغة بأنها نقل الحديث من قوم الى قوم على وجهه الاإفساد
ينشر بأن يقول : تكلم فلان فيك بكذا ، وهي مأخوذة من نم الحديث ، بمعنى السعي
بإفحام الفتنة وإثارة الفساد .

(٢) في صحيحه عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) :
« لا ينشئ بشراركم ، قالوا : بلى يا رسول الله ، قال : المشاؤون بالنميمة المفرقون بين
الاحبة . راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٦٢ . وج ٣ الوافي ص ١٦٤ .
وج ٢ ثل باب ١٦٤ تحريم النسيئة من عشرة الحجج ص ٢٤١ . وج ٢ المستدك ص ١١١

(٣) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٦ .

(٤) سورة الرعد ، آية : ٢٥ .

خرمة النيمة

٤٣٣

بالصلة والتوادة فأعرضوا عن ذلك . ومن هنا قيل (١) إن معنى الآية : أنهم أمروا بصلة النبي والمؤمنين فقطعوا . وقيل : أمروا بصلة الرحم والقراية فقطعوها . وقيل : أمروا بالايان بجميع الأنبياء والكتب ففارقوا وقطعوا ذلك . وقيل : أمروا أن يصلوا القول بالعمل ففارقوا بينها .

وقيل : معنى الآية أنهم أمروا بوصل كل من أمر الله بصلة من أوليائه والقطع والبراءة من أعدائه ، وهو الأقوى لأنه أعم ، ويدخل فيه جميع المعاني ، وعلى كل حال فالنمام لم يؤمر بالقاء الصلة والتوادة بين الناس لكي يحرم له قطع ذلك فالآية غريبة عنه . وأما الاستدلال على الحرمة بقوله تعالى : (وبفسدون في الأرض الخ) . فانه وإن كان صحيحاً في الجملة ، كما اذا كانت النيمة بين العشائر والسلطين ، فانها كثيراً ماترتب عليها مفسدة مهمة .

ولكن الاستدلال بها أخص من المدعى ، إذ لا تكون النيمة فساداً في الأرض في جميع الموارد وإن أوجبت العداوة والبغضاء غالباً .

ومن هنا ظهر الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى (٢) : (والفتنة أشد من القتل) . فان النيمة قد تجر الى قتل النفوس المحترمة ، وهتك الأعراض ، ونهب الاموال . ولكنها ليست كك في جميع الاحوال ، بل المراد من الفتنة هو الشرك كما ذكره الطبرسي (٣) وإنما سمي الشرك فتنة ، لانه يؤدي الى الهلاك ، كما أن الفتنة تؤدي الى الهلاك ثم إن النسبة بين النيمة والغيبة هي العموم من وجه ، ويشد العقاب في مورد الاجتماع وقد تزاخم حرمة النيمة عنوان آخر مهم في نظر الشارع ، فتجري فيها قواعد التزاخم المعروفة ، فقد تصبح جائزة اذا كان المزاحم أهم منها ، وقد يكون واجبة اذا كانت أهميته شديدة ، ويتضح ذلك بملاحظة ما تقدم (٤) .

(١) راجع ج ١ مجمع البيان ط صيدا ص ٧٠ .

(٢) سورة البقرة ، آية : ١٨٧ .

(٣) راجع ج ١ مجمع البيان ص ٢٨٦ .

(٤) في نصح المستشير من مستثنيات الغيبة ص ٣٤٨ .

وأمر (١) بمجالسة العلماء والمصلحين، وعليه فلا دلالة فيها على نفي الاخوة .

النياحة

بحقوق الآخرين . على أن الرواية مجهولة .

على الجملة فلا وجه لتقدير المطلقات الواردة في حقوق الآخرين بصورته قبل أصحاب قوله : (الخامسة والعشرون : النوح بالبطل) . أقول : اختلفت كتابات أصحاب الرواية في المزان في ما إذا كان حق في النياحة هو المزان في الاختلاف . وقد ذهب اليه جمع من النياحة على ثلاثة أقوال ، الأول : القول بحرمة النوح مطلقاً ، وقد ذهب اليه جمع من الأصحاب . الثاني : القول بالكراهة مطلقاً ، وهو المحكي عن مفتاح الكرامة . الثالث : القول بالتحصيل بين النوح بالبطل فيحرم والنوح بالحق فيجوز ، وقد اختاره المصنف .

ثم إنه اختلف أصحاب القول بالتفصيل فذهب بعضهم الى جواز النوح بالحق من غير كراهة ، وذهب بعضهم الى جواز ذلك على كراهة ، وذهب بعضهم الى أن النوح بالحق اذا

اشتطت فيه الاجرة كان مكروهاً والا فلا بأس به . أقول : بتحقيق الكلام في (٢) ما دل على والتحقق أن الآثار الواردة في مسألة النياحة على طوائف شتى ، الأولى (٢) ما دل على المنع من النياحة مطلقاً ، في سواء كانت بالبطل أم بالحق .

الثانية (٢) ما دل على جوازها وجواز أخذ الاجرة عليها كك مطلقاً . الثالثة (٣) : (١) في ج ٢ ن باب ٤٥ جواز كسب النياحة مما يكسبه اللعب بالبول : عن الزعفراني

عن أبي عبد الله (ع) يوم أصيب بعصيته جاء عند تلك المصيبة نياحة فقد كفرها . وفي حديث النياحة : (١) في ج ٢ ن باب ٤٥ جواز كسب النياحة مما يكسبه اللعب بالبول : عن الزعفراني

عن أبي عبد الله (ع) يوم أصيب بعصيته جاء عند تلك المصيبة نياحة فقد كفرها . وفي حديث النياحة : (١) في ج ٢ ن باب ٤٥ جواز كسب النياحة مما يكسبه اللعب بالبول : عن الزعفراني

عن أبي عبد الله (ع) يوم أصيب بعصيته جاء عند تلك المصيبة نياحة فقد كفرها . وفي حديث النياحة : (١) في ج ٢ ن باب ٤٥ جواز كسب النياحة مما يكسبه اللعب بالبول : عن الزعفراني

عن أبي عبد الله (ع) يوم أصيب بعصيته جاء عند تلك المصيبة نياحة فقد كفرها . وفي حديث النياحة : (١) في ج ٢ ن باب ٤٥ جواز كسب النياحة مما يكسبه اللعب بالبول : عن الزعفراني

عن أبي عبد الله (ع) يوم أصيب بعصيته جاء عند تلك المصيبة نياحة فقد كفرها . وفي حديث النياحة : (١) في ج ٢ ن باب ٤٥ جواز كسب النياحة مما يكسبه اللعب بالبول : عن الزعفراني

عن أبي عبد الله (ع) يوم أصيب بعصيته جاء عند تلك المصيبة نياحة فقد كفرها . وفي حديث النياحة : (١) في ج ٢ ن باب ٤٥ جواز كسب النياحة مما يكسبه اللعب بالبول : عن الزعفراني

عن أبي عبد الله (ع) يوم أصيب بعصيته جاء عند تلك المصيبة نياحة فقد كفرها . وفي حديث النياحة : (١) في ج ٢ ن باب ٤٥ جواز كسب النياحة مما يكسبه اللعب بالبول : عن الزعفراني

عن أبي عبد الله (ع) يوم أصيب بعصيته جاء عند تلك المصيبة نياحة فقد كفرها . وفي حديث النياحة : (١) في ج ٢ ن باب ٤٥ جواز كسب النياحة مما يكسبه اللعب بالبول : عن الزعفراني

عن أبي عبد الله (ع) يوم أصيب بعصيته جاء عند تلك المصيبة نياحة فقد كفرها . وفي حديث النياحة : (١) في ج ٢ ن باب ٤٥ جواز كسب النياحة مما يكسبه اللعب بالبول : عن الزعفراني

عن أبي عبد الله (ع) يوم أصيب بعصيته جاء عند تلك المصيبة نياحة فقد كفرها . وفي حديث النياحة : (١) في ج ٢ ن باب ٤٥ جواز كسب النياحة مما يكسبه اللعب بالبول : عن الزعفراني

في الاخوان الناسخ

٣٥

مادل على جواز كسب النامحة اذا قالت صدقاً وعلم جوازه اذا قالت كذباً .
الرابعة (١) : ما يدل بظاهرها على الكراهة هي رواية ابن عباس ، تضمنت ايجادها أن السائل
سأل عن النياحة . والاخرى عن كسب النامحة ، فكلها الامام (ع) ، مما يدل على أنها غير
ظاهرتين في الكراهة المصطلحة ، فكثيراً ما اراد بالكراهة في الاخبار التحريم ، وح فتكون
هاتان الروايتان من الطائفة الاولى الدالة على المنع مطلقاً .
ومقتضى الجمع بينهما حمل الاخبار المانعة على النوح بالبطل ، وحمل الاخبار المبيحة وما
هو ظاهر في الكراهة على النوح بالصدق ، وعليه فالنتيجة هي جواز النياحة بالصدق ، وعلى
كراهة محتملة . (وهذا على رأي ابن عباس ، وفي رواية ابن عباس الدالة على أنها ما يروى
وتقريب آخر أن قوله (ع) : (لا بأس بكسب النامحة اذا قالت صدقاً) وما في
معناه يدل بالالتزام على جواز نفس النوح بالحق ، فبقيد بطلان الروايات المانعة ، وبعد
تقييدها تنقلب نسبتها إلى الروايات الدالة باطلاً على الجواز ، فتكون تخصيصية لها ، فيكون
النوح بالبطل حراماً ، والنوح بالحق جائزاً على الكراهة المحتملة ، هذا ما يرجع إلى حكم النياحة
وقد يقال : بأنها حينئذ معارضة بما دل على حرمة الكذب ، وحرمة الغناء ، وحرمة
إسماع المرأة صوتها للأجانب ، وحرمة النوح في آلات اللهو ، والمعارضة بينها بنحو
العموم من وجه .
ولكنها دعوى جزافية ، فان هذه الروايات تدل على جواز النوح بعنوانه الأولي ، مع

قطع النظر عن انطباق العناوين المحرمة عليه ، فلا تكون معارضة لها بوجه .
وأما كسب النامحة فمادل على جوازه مطلقاً مقيد بمفهوم مادل على جوازه اذا كان
النياح بالحق . ولكن هذه الرواية الظاهرة في تقييد مادل على جواز كسب النامحة مطلقاً
ضعيفة السند . نعم يكفي في التقييد ما تقدم مراراً من أن حرمة العمل بنفسه يكفي في
حرمة الكسب ، مع قطع النظر عن الأدلة الخارجية .

وقد يقال بتقييد المطلقات بقوله (ع) في رواية حنان بن سدير (٢) : (لا يشارط وتقبل
ما أعطيت) . وعليه فالنتيجة أن كسب النامحة جائز اذا قالت حقاً ، ولم تشارط .

- (١) في الابواب المذكورة من باب والوافي ومثل عن جماعة قال : سألت عن كسب
الغنية والنامحة ؟ فكرهه . ضعيفة بهتان بن عيسى .
وفي الباب المزبور من مثل : عن علي بن جعفر عن أخيه (ع) قال : سألت عن النوح على
الميت أ يصلح ؟ قال : بكرهه . صحيحة .
(٢) موثقة بحنان بن سدير . راجع المصادر المزبورة من كافي ومثل والوافي .

وفيه أنه قد تقدم في البحث عن كسب الماشطة أن النبي عن الاشتراط في أمثال هذه الصنائع ، والأمر بقبول ما يعطى صاحبها إنما هو إرشاد إلى أن الاشتراط فيها لا يناسب شؤون نوع الناس ، وأن المبذول لهؤلاء لا يقل عن أجره المثل ، وهذا لا ينافي جواز رد المبذول إذا كان أقل من أجره المثل ، وعلى هذا فلا دلالة فيها على التقييد .

هذا كله مع الإغضاء عن أسانيد الروايات وصونها عن الطرح ، وإلا فإن جميعها ضعيف السند غير ما هو ظاهر في جواز النباح على وجه الإطلاق ، وما هو ظاهر في الكراهة ، وما هو ظاهر في جواز كسب الناحية إذا لم تشارك ، كرواية حنان المتقدمة . وإذن فتبقى هذه الروايات سليمة عن المعارض .

حرمة الولاية من قبل الجائر

قوله : (السادسة والعشرون : الولاية من قبل الجائر ، وهي صيرورته والياً على قوم منصوباً من قبله محرمة) . أقول : الظاهر أنه لا خلاف بين الأصحاب في حرمة الولاية من قبل الجائر في الجملة .

وتدل عليها الأخبار المستفيضة ، بل المتواترة (١) وقد تقدم بعضها في البحث عن حرمة معونة الظالمين ، كقوله «ع» : (من سود اسمه في ديوان ولد سابع «مقلوب عباس» حشره الله يوم القيامة خنزيراً) . وغير ذلك من الروايات .

ويدل على الحرمة أيضاً ما في رواية تحف العقول من قوله «ع» : (إن في ولاية الوالي الجائر دروس (٢) الحق كله وإحياء الباطل كله وإظهار الظلم والجور والفساد وإبطال الكتب وقتل الأنبياء وهدم المساجد وتبديل سنة الله وشرايعه فلذلك حرم العمل معهم ومعونتهم والكسب معهم إلا بجهة الضرورة نظير الضرورة إلى الدم والميتة) . وهذه الرواية وإن كانت ضعيفة السند ، كما تقدم الكلام عليها في أول الكتاب ، إلا أن تلك التعليقات المذكورة فيها تعليقات صحيحة ، فلا بأس بالتمسك بها .

ثم إن ظاهر جملة من الروايات كون الولاية من قبل الجائر بنفسها محرمة ، وهي أخذ

(١) راجع ج ١ كآب ٣٠ عمل السلطان من المعيشة ص ٣٥٧ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٠ . وج ١٠ الوافي ص ٢٥ . وج ٢ ثل باب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٤٩ . وج ٢ المستدرک ص ٤٣٨ .

(٢) في نسخة تحف العقول ص ٨٠ : (دوس الحق) : أي وطئه برجله .

ما استثنى من حرمة الولاية — أخذها للقيام بمصالح العباد ٤٣٧

المنصب منه ، وتسويد الاسم في ديوانه وإن لم ينضم إليها القيام بمعصية عملية أخرى من الظلم وقتل النفوس المحترمة ، وإصابة أموال الناس وأعراضهم ، وغيرها من شؤون الولاية المحرمة ، فأى وال من ولاية الجور ارتكب شيئاً من تلك العناوين المحرمة يعاقب بعقابين : أحدهما من جهة الولاية المحرمة : وثانيهما : من جهة ما ارتكبه من المعاصي الخارجية .

وعليه فالنسبة بين عنوان الولاية من قبل الجائر وبين تحقق هذه الأعمال المحرمة هي العموم من وجه ، فقد يكون أحد والياً من قبل الجائر ، ولكنه لا يعمل شيئاً من الأعمال المحرمة وإن كانت الولاية من الجائر لانفك عن المعصية غالباً ، وقد يرتكب غير والي شيئاً من هذه المظالم الراجعة الى شؤون الولاية تزلزلاً اليهم ، وطلباً للمنزلة عندهم ، وقد يجتمعان بأن يتصدى والي نفسه لأخذ الأموال وقتل النفوس ، وارتكاب المظالم .

ما استثنى من حرمة الولاية . منها

أخذها للقيام بمصالح العباد

قوله : (ثم إنه يسوغ الولاية المذكورة أمران : أحدهما القيام بمصالح العباد بلا خلاف الخ) . أقول : قد استثنى من الولاية المحرمة أمران ، الأول : أن يتولاها للقيام بمصالح العباد . الثاني : أن يتولاها مكرهاً على قبولها والعمل بأعمالها . أما الأمر الأول فقد استدل المصنف عليه بوجوه :

الأول : (أن الولاية إن كانت محرمة لذاتها كان ارتكابها لأجل المصالح ودفع المفساد التي هي أهم من مفسدة انسلاك الشخص في أعوان الظلمة بحسب الظاهر وإن كانت لاستلزامها الظلم على الغير فالمفروض عدم تحققه هنا) .

وفيه إن كان المراد من المصالح حفظ النفوس والأعراض ونحوها فالدعى أعم من ذلك وإن كان المراد منها أن القيام بأمور المسلمين ، والاقدام على قضاء حوائجهم ، وبذل الجهد في كشف كرباتهم من الامور المستحبة ، والجهات المرغوب بها في نظر الشارع المقدس فلا شبهة أن مجرد ذلك لا يقاوم الجهة المحرمة ، فإن المفروض أن الولاية من قبل الجائر حرام في نفسها ، وكيف ترتفع حرمتها لعروض بعض العناوين المستحبة عليها .

على أنه (ره) قد اعترف آنفاً بأن الولاية عن الجائر لانفك عن المعصية ، وعليه فلا يجوز الإقدام على المعصية لرعاية الامور المستحبة . وقد اعترف أيضاً في البحث عن جواز الغناء في قراءة القرآن بأن أدلة الأحكام الإلزامية لاتزاحم بأدلة الأحكام الترخيضية ، وقد

أوضحنا المراد في المبحث المذكور .
 الثاني : الاجماع . وفيه أنه وإن كان موجوداً في المقام ، ولكنه ليس بتعديدي .
 الثالث : وهو العمدة الاخبار (١) المتظافرة الظاهرة في جواز الولاية من الجائر للوصول الى قضاء حوائج المؤمنين . وبعضها وإن كان ضعيف السند ، ولكن في الاعتبار منها غنى وكفاية ، وهذه الاخبار نقيذ المطلقات الظاهرة في حرمة الولاية من قبل الجائر على وجه الاطلاق .
 لا يقال : إن الولاية عن الجائر محرمة لذاتها كالظلم ونحوه ، فلا تقبل التخصيص بوجه ولا ترفع اليد عنها إلا في موارد الضرورة .
 فانه يقال : إن غاية ما يستفاد من الأدلة هي كون الولاية بنفسها محرمة ، وأما الحرمة الذاتية فلم يدل عليها دليل من العقل أو النقل ، وإن ذهب اليه العلامة الطباطبائي في محكي الجواهر .
 وقد يستدل على جواز الولاية عن الجائر في الجملة بقوله تعالى (٢) حاكياً عن يوسف «ع» (اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم) .
 وفيه أولاً : أنه لم يظهر لنا وجه الاستدلال بهذه الآية على المطلوب .
 وثانياً : أن يوسف «ع» كان مستحقاً للسلطنة ، وإنما طلب منه حقه ، فلا يكون والياً من قبل الجائر .

(١) عن الفقيه عن علي بن يقطين قال : قال لي أبو الحسن «ع» : إن الله مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه . صحيحة .
 وفي خبر آخر : أولئك عتقاء الله من النار . وغير ذلك من الروايات الكثيرة .
 راجع ج ١٠ الوافي باب ٢٧ من المعيشة ص ٢٨ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٠ و ١٠١ .
 وج ٢ ثل باب ٧٥ جواز الولاية من قبل الجائر لنفع المؤمنين ص ٥٥٠ . وباب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر إلا ماستثنى ص ٥٤٩ مما يكتسب به . وج ١ كا باب ٣١ من المعيشة ص ٣٥٨ . وج ٢ المستدرک ص ٤٣٨ .
 (٢) سورة يوسف ، آية : ٥٥ .

أقسام الولاية من قبل الجائر

إذا جازت الولاية عن الجائر فهل تتصف بالكراهة والرجحان أم هي مباحة ؟ فنقول : قد عرفت : أنه لا اشكال في جواز الولاية عن الجائر إذا كان الغرض منه الوصول الى قضاء حوائج المؤمنين ، فشانها ح شأن الكذب للاصلاح على ما تقدم الكلام عليه ، وإنما الكلام في اتصافها بالرجحان تارة ، وبالمرجوحية أخرى .
الذي ظهر لنا من الاخبار : أن الولاية الجائزة قد تكون مباحة ، وقد تكون مكروهة وقد تكون مستحبة ، وقد تكون واجبة .

أما المباح فهو ما يظهر من بعض الروايات (١) المسوغة للولاية عن الجائر في بعض الاحوال ، كما ذكره المصنف .

وأما المكروه فيستفاد من رواية أبي نصر (٢) الدالة على أن الوالي عن الجائر الذي يدفع الله به عن المؤمنين أقل حظاً منهم يوم القيامة . فان الظاهر منها أن الولاية الجائزة عن الجائر مكروهة مطلقاً .

وأما المستحب فتدل عليه جملة من الروايات ، إذ الظاهر من رواية محمد بن اسماعيل (٣)

(١) في ج ٢ التهذيب ص ١٠٣ . وج ١٠ الوافي ص ٢٧ . وج ٢ ثل باب ٧٧ جواز قبول الولاية من الجائر مع الضرورة ص ٥٥١ : عن الحلبي قال : سئل أبو عبد الله « ع » عن رجل مسلم وهو في ديوان هؤلاء . وهو يحب آل محمد « ع » ويخرج مع هؤلاء فيقتل تحت رايهم ؟ قال : يبعث الله على نيته . صحيحة . وفي غير واحد من الروايات ما يدل على إباحة الولاية عن الجائر مع المواسة والاحسان الى الاخوان .

(٢) في ج ١ كا ص ٣٥٩ . وج ٢ التهذيب ص ١١٢ . وج ١٠ الوافي ص ٢٨ . وج ٢ ثل باب ٧٣ تحريم صحبة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٩ : عن أبي نصر عن أبي عبد الله « ع » قال : سمعته يقول : ما من جبار إلا ومعه مؤمن يدفع الله به عن المؤمنين وهو أقلهم حظاً في الآخرة . يعني أقل المؤمنين حظاً لصحبة الجبار . مجبولة بمهران بن محمد ابن أبي نصر . وفي نسخة الوافي « عن مهران بن محمد عن أبي بصير » وهو من سهو القلم .

(٣) في ج ١٥ البحار كتاب العشرة ص ٢١٣ ج ٢ ح ٢١٣ : عن أبي الحسن الرضا « ع » : إن الله تعالى بالبراب الظالمين من نور الله أخذ له البرهان ويمكن له في البلاد ليدفع بهم عن أوليائهم —

٤٤٠ ما استثنى عن حرمة الولاية — أقسام الولاية من قبل الجائر

وغيرها أن الولاية الجائزة عن الجائر مستحبة على وجه الإطلاق ، فيقع التناقض بينها وبين ما تقدم من دليل الكراهة .

وجمعها المصنف (ره) بحمل رواية أبي نصر على (من تولى لهم لنظام معاشه قاصداً للإحسان في خلال ذلك إلى المؤمنين ودفع الضرر عنهم) وحمل ما هو ظاهر في الاستحباب على (من لم يقصد بدخوله إلا الإحسان إلى المؤمنين) . إلا أنه لم يذكر وجهه .

والتحقيق أن رواية أبي نصر ظاهرة في مرجوحية الولاية الجائزة مطلقاً ، سواء كانت لنظام المعاش مع قصد الإحسان إلى المؤمنين ، أم كانت لخصوص إصلاح شؤونهم ، ورواية محمد بن اسماعيل ظاهرة في محبوبة الولاية عن الجائر إذا كانت لأجل إدخال السرور على المؤمنين من الشيعة ، ويدل على ذلك من الرواية قوله «ع» : (فنهبتاً لهم ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله ، قال : قلت : بماذا جعلني الله فداك ؟ قال : تكون معهم فتنسرونا بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا فكن معهم يا محمد) .

وعليه فتفيد هذه الرواية رواية أبي نصر روح فتتخص الكراهة بما إذا قصد بالولاية عن الجائر حفظ معاشه ، وكانت قصد الإحسان إلى الشيعة ضمناً في خلال ذلك ، وإذا فتقلب النسبة ، وتصبح رواية أبي نصر مقيدة لما هو ظاهر في رجحان الولاية الجائزة ، سواء كانت لحفظ المعاش ، أم لدفع الضرر عن المؤمنين من الشيعة ، كروايتي المفضل وهشام ابن سالم (١) وتكون النتيجة أن الولاية من قبل الجائر إن كانت لحفظ المعاش مع قصد الإحسان إلى المؤمنين فهي مكروهة ، وإن كانت للإحسان إليهم فقط فهي مستحبة هذا . ولكن رواية أبي نصر لضعف سندها قاصرة عن إثبات الكراهة ، إلا على القول بشمول

— ويصلح الله به أمور المسلمين إليهم يلجأ المؤمن من الضرر إليهم يفزع ذو الحاجة من شيعتنا بهم يؤمن الله روعة المؤمن في دار الظلمة أولئك المؤمنون حقاً أولئك أمانة الله في أرضه أولئك نور الله في رعيته يوم القيامة ويظهر نورهم لأهل السماوات كما تزهو الكواكب الدرية لأهل الأرض أولئك من نورهم يوم القيامة تفي منهم القيامة خلقوا والله للجنة وخلق الجنة لهم الحديث . مرسل .

(١) في ج ٢ المستدرک باب ٣٩ جواز الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٤٣٩ عن هشام بن سالم قال : قال أبو عبد الله «ع» : إن لله مع ولاية الجور أولياء يدفع بهم عن أوليائه أولئك هم المؤمنون حقاً . مرسل .

وعن المفضل قال : قال أبو عبد الله «ع» : ما من سلطان إلا ومعه من يدفع الله به عن المؤمنين أولئك أوفر حظاً في الآخرة . مرسل . وغير ذلك من الأحاديث .

٤٤١ ما استثنى عن حرمة الولاية — أقسام الولاية من قبل الجائر

قاعدة التسامح لأدلة الكراهة . وأما روايتنا المفضل وهشام فانها وإن كانتا ضعيفتي السند إلا أنها لا تقصران عن إثبات الاستحباب على وجه الاطلاق ، بناء على قاعدة التسامح في أدلة السنن المعروفة .

وقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه ما في كلام المحقق الايرواني حيث حمل الروايات الدالة على أن في أبواب السلاطين والجائرين من يدفع الله بهم عن المؤمنين على غير الولاية (من وجوه البلد وأعيانه الذين يختلفون اليه لأجل قضاء حوائج الناس) ١ .

وأمجب من ذلك دعواه أن العمال في الغالب لا يستطيعون التخطي عما نصبوا لأجله وفوض اليهم من شؤون الولاية ١١ .

ووجه العجب أنه لا شبهة في تمكنهم من الشفاعات واقتدارهم على المسامحة في المجازات وإطلاعهم على طريق الاغماض عن الخطيئات ، ولا سيما من كان من ذوي المناصب العالية وأما الواجب من الولاية فهو على ما ذكره المصنف ما يتوقف عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبان ، فان ما لا يتم الواجب إلا به واجب مع القدرة . ثم استظهر من كلمات جماعة عدم الوجوب في هذه الصورة أيضاً ، بل في الجواهر إنه لم يحك عن أحد التعبير بالوجوب إلا عن الحلبي في سرائره .

والذي يهمننا في المقام هو بيان مدرك الحكم بالوجوب ، والكلام يقع فيه تارة من حيث القواعد ، واخرى من حيث الروايات : أما الناحية الاولى في الجواهر يمكن أن يقال ولو بمعونة كلام الأصحاب بناء على حرمة الولاية في نفسها : (إنه تعارض مادل على الامر بالمعروف وما دل على حرمة الولاية من الجائر ولو من وجه ، فيجمع بينهما بالتخيير المقتضي للجواز رفعاً لقييد المنع من الترك مما دل على الوجوب والمنع من الفعل مما دل على الحرمة) .

وفيه أن ملاك التعارض بين الدليلين هو ورود النفي والاثبات على مورد واحد بحيث يقتضي كل منهما نفي الآخر عن موضوعه . ومثاله أن يرد دليلان على موضوع واحد ، فيحكم أحدهما بوجوبه والآخر بجرمته ، وحيث إنه لا يعقل اجتماع الحكمين المتضادين في محل واحد ، فيقع بينها التعارض ، ويرجع الى قواعد . ومن المقطوع به أن الملاك المذكور ليس بموجود في المقام .

والوجه فيه أن موضوع الوجوب هو الامر بالمعروف أو النهي عن المنكر ، وموضوع الحرمة هو الولاية من قبل الجائر ، وكل من الموضوعين لا مساس له بالآخر بحسب طبعه الاول ، فلا شيء من أفراد أحد الموضوعين فرداً للآخر .

٤٤٢ ماستثنى عن حرمة الولاية — أقسام الولاية من قبل الجائر

نعم المقام من قبيل توقف الواجب على مقدمة محرمة ، وعليه فيقع التزام بين الحرمة المتعلقة بالمقدمة وبين الوجوب المتعلق بذى المقدمة ، نظير الدخول الى الأرض المغصوبة لانقاذ الغريق ، أو إنجاء الحريق ، ويرجع الى قواعد باب التزام المقررة في محله ، وعلى هذا فقد تكون ناحية الوجوب أهم فيؤخذ بها ، وقد تكون ناحية الحرمة أهم فيؤخذ بها ، وقد تكون إحدى الناحيتين بخصوصها محتتمل الأهمية فيتعين الأخذ بها كذلك ، وقد يتساويان في الملاك ، فيتخير المكلف في اختيار أي منها شاء ، هذا ما تقتضيه القاعدة ، إلا أن كشف أهمية الملاك والعلم بوصوله الى حد الإلزام في غاية الصعوبة .

وأما الكلام في الناحية الثانية فقد دلت الآيات المتظافرة والروايات المتواترة من الفريقين على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وكلك دلت الروايات المستفيضة ، بل المتواترة على أنه لا بأس بالولاية من قبل الجائر إذا كانت لاصلاح امور المؤمنين من الشيعة وقد تقدم بعضها ، وبها قيدنا ما دل على حرمة الولاية عن الجائر مطلقا ، ومن الواضح أن الامور الجائزة اذا وقعت مقدمة للواجب كانت واجبة شرعا ، كما هو معروف بين الاصوليين ، أو عقلا كما هو المختار ، وعليه فلا مانع من اتصاف الولاية بالجائزة بالوجوب المقدمي اذا توقف عليها الواجب ، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

على أنه اذا جازت الولاية عن الجائر لاصلاح امور المؤمنين جازت ايضا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، إما بالفحوى ، أو لأن ذلك من جملة إصلاح امورهم ، وقد اشار المحقق الأيرواني الى هذا . وقد اتضح ان المقام من صغريات باب التزام دون التعارض ، كما يظهر من صاحب الجواهر بعد كلامه المتقدم .

ثم إن الظاهر من بعض الروايات ان الدخول في الولاية غير جائز ابتداءً ، إلا أن الاحسان الى المؤمنين يكون كفارة له . ومما يدل على ذلك قوله «ع» في رسالة الصدوق (١) عن الصادق «ع» قال : (كفارة عمل السلطان قضاء حوائج الاخوان) . وقوله «ع» في رواية زياد بن أبي سلمة (٢) : (فان وليت شيئا من اعمالهم فأحسن الى إخوانك تكون واحدة بواحدة) .

ولكن هذا الرأي على إطلاقه ممنوع ، فان الظاهر من هاتين الروايتين ومن غيرهما من

- (١) راجع ج ٢ ثل باب ٧٥ جواز الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٥٠ .
(٢) ضعيفة بزياد بن أبي سلمة ، وصالح بن أبي حماد ، ومجهولة بالحسين بن الحسن الهاشمي راجع المصدر المزبور من ثل . وج ١ كما باب ٣١ من المعيشة ص ٣٥٨ . وج ٢ التهذيب ص ١٠١ . وج ١٠ الوافي باب ٢٧ من المعيشة ص ٢٧ .

ما استثنى عن حرمة الولاية — قبول الولاية من قبل الجائر مكرها ٤١٣

الاخبار هو اختصاص ذلك بما اذا كان الدخول في الولاية حراما ابتداء ثم اصبح جائزا بعد ذلك ، ثم تبدل قصده الى اصلاح امور المؤمنين والاحسان الى اخوانه في الدين ، كيف وقد عرفت إطباق الروايات على استحباب الولاية عن الجائر لقضاء حوائج المؤمنين وإصلاح شؤونهم . على أن الروايتين ضعيفتا السند .

ولا يخفى ان كلمات الاصحاب هنا في غاية الاختلاف ، حيث ذهب بعضهم الى الوجوب وبعضهم الى الاستحباب ، وبعضهم الى مطلق الجواز . وقد جمع المصنف (ره) بين شتات آرائهم بأن من عبر بالجواز مع التمكن من الامر بالمعروف إنما اراد به الجواز بالمعنى الاعم ، فلا ينافي الوجوب ، ومن عبر بالاستحباب إنما اراد به الاستحباب التعييني ، وهو لا ينافي الوجوب الكفائي ، نظير قولهم : يستحب تولي القضاء لمن يثق بنفسه مع انه واجب كفائي او كان مرادهم ما اذا لم يكن هنا معروف متروك او منكر مفعول لتجب الولاية مقدمة للامر بالمعروف او النهي عن المنكر . وعلى الجملة لاشبهة في وجوب الولاية عن الجائر اذا توقف عليها الامر بالمعروف او النهي عن المنكر الواجبين .

قبول الولاية من قبل الجائر مكرها

وأما الامر الثاني وهو قبول الولاية من قبل الجائر مكرها فلا خلاف فيه ، ولا شبهة في أن هذه المسألة من المسائل المهمة التي يتبلي بها اكثر الناس ، ويتفرع عنها فروع كثيرة وهي من صغريات جواز مخالفة التكليف بالاكراه او الاضطرار بحيث يشق على المكره او المضطر ان يتحمل الضرر المتوعد به ، سواء كان ماليا أم عرضيا أم نفسيا أم اعتباريا وسواء تعلق بنفسه أم بعشيرته الاقربين .

وهذه الكبرى مما لا خلاف فيها بين الفريقين نصاً وفتوى . ويدل على صدقها في الجملة قوله تعالى : (إلا أن تتقوا منهم تقاة) . وقوله تعالى : (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) . وقد تقدم الكلام عليها في البحث عن جواز الكذب لدفع الضرورة . أما الصغرى فتدل عليها جملة من الروايات الخاصة (١) الواردة في قبول الولاية عن الجائر مكرها .

(١) راجع ج ١ كتاب ٣٠ عمل السلطان من المعيشة ص ٣٥٧ . و ج ٢ التهذيب ص ١١٣ . و ج ١٠ الوافي ص ٢٦ . و ج ٢ ثل باب ٧٧ جواز قبول الولاية من الجائر مع الخوف مما يكتسب به ص ٥٥١ .

حكم الاضرار بالناس مع الاكره

قوله : (وينبغي التنبيه على امور : الأول) . أقول : قد عرفت انه لا شبهة في أن الاكره يسوغ الدخول في الولاية من قبل الجائر ، وكذلك لا شبهة في جواز العمل للمكره بما يأمره الجائر من المحرمات ماعدا هراقة الدم ، فان التقية إنما شرعت لتحقيق بها الدماء ، فإذا بلغت الدم فلا تقية فيه ؛ وإنما الاشكال في انه هل يجوز الاضرار بالناس اذا اكره على الاضرار بهم ، كتهب اموالهم ، وهتك أعراضهم ، وإيقاع النقص في شؤونهم وعظائم امورهم ، سواء كان الضرر الذي توعد به المكره أقل من الضرر الذي يوجهه الى الغير أم أكثر ، او لا بد من الاقدام على أقل الضررين وترجيحه على الآخر .

ذكر المصنف (ره) انه قد يقال بالأول استناداً الى أدلة الاكره ، ولأن الضرورات تبيح المحظورات . وقد يقال بالثاني ، إذ المستفاد من أدلة الاكره ان تشريع ذلك إنما هو لدفع الضرر ، وواضح انه لا يجوز لأحد ان يدفع الضرر عن نفسه بالاضرار بغيره حتى فيما اذا كان ضرر الغير أقل . فضلاً عما اذا كان اعظم .

والوجه في ذلك ان حديث رفع الاكره والاضطرار مسوق للامتنان على الامة ، ومن المعلوم ان دفع الضرر عن نفسه بالاضرار بغيره على خلاف الامتنان ، فلا يكون مشمولاً للحديث ، ثم إنه (ره) اختار الوجه الاول ، واستدل عليه بوجوه سنذكرها . وتحقيق المقام يقع في ثلاث نواحي ، الناحية الاولى : ان يتوجه الضرر ابتداءً الى أحد من غير ان يكون لفعل الآخر مدخل فيه ، كتوجه السيل الى داره او بستانه ، وكتوجه الظلمة او السراق الى نهب امواله او هتك أعراضه ، ولا شبهة في ان هذا القسم من الضرر لا يجوز دفعه بالاضرار بغيره تمسكاً بأدلة نفي الاكره والضرر والخرج ، بداهة انها مسوقة للامتنان على جنس الامة ، وبديهي ان دفع الضرر المتوجه الى أحد بالاضرار بغيره خلاف الامتنان على الامة ، فلا يكون مشمولاً للدلالة المذكورة .

على انه لو جاز لأحد ان يدفع الضرر عن نفسه ولو بالاضرار بالغير لجاز للآخر ذلك ايضاً ، لشمول الأدلة لهما معاً ، فيقع التعارض في مضمونها ، وح فالتمسك بها لدفع الضرر عن أحد الطرفين بالاضرار بالآخر ترجيح بلا مرجح ، وعليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاقها في جمهور الاجتماع ، ويرجع فيه الى أدلة حرمة التصرف في اموال الناس واعراضهم وشؤونهم .

نعم إذا كان الضرر المتوجه الى الشخص مما يجب دفعه على كل احد ، كقتل النفس المحترمة وما يشبهه ، وامكن دفعه بالإضرار بالغير كان المقام حينئذ من صفريات باب التراحم فيرجع الى قواعده .

الناحية الثانية : أن يتوجه الضرر ابتداء الى الغير على عكس الصورة السابقة ، وقد ظهر حكم ذلك من الناحية الاولى كما هو واضح .

الناحية الثالثة : أن يتوجه الضرر الى الغير ابتداء ، والى المكروه على تقدير مخالفته لما أمر به الجائر ، وكان الضرر الذي توعد المكروه (بالكسر) أمراً مباحاً في نفسه ، كما اذ. أكرهه الظالم على نهب مال غيره وجلبه اليه ، وإلا فيحمل أهوال نفسه اليه ، وفي هذه الصورة لا بد للمكروه من تحمل الضرر بترك النهب ، ومن الواضح أن دفع المكروه أمواله للجائر مباح في نفسه حتى في غير حال الإكراه ، ونهب أموال الناس وجلبه الى الجائر حرام في نفسه ، ولا يجوز رفع اليد عن المباح بالإقدام على الحرام .

وقد استدلل المصنف (ره) على عدم وجوب تحمل الضرر بوجوده ، الأول : أن دليل نفي الإكراه يعم جميع المحرمات حتى الإضرار بالغير ما لم يجر الى إراقة الدم . الثاني : أن تحمل الضرر حرج عظيم ، وهو مرفوع في الشريعة المقدسة . وجواب الوجهين يتضح مما قدمناه في الجهة الاولى .

الثالث : الأخبار (١) الدالة على أن التقية إنما جعلت لتحقق بها الدماء ، فإذا بلغت الدم فلا تقية ، فإن ظاهرها جواز التقية في غير الدماء بلغت ما بلغت .

وفيه أن الظاهر من هذه الأخبار أن التقية إنما شرعت لحفظ بعض الجهات المهمة ، كالنفوس وما أشبهها ، فإذا أدت الى اتلاف ما شرعت لأجله فلا تقية ، لأن ما يلزم من وجوده

(١) عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال : إنما جعلت التقية ليحقق بها الدم فإذا بلغ الدم فليس تقية . صحيحة .

وعن الثمالي قال : قال أبو عبد الله (ع) : إنما جعلت التقية ليحقق بها الدم فإذا بانعت التقية الدم فلا تقية . موثقة لابن فضال .

راجع ج ٣ الوافي باب التمية ص ١٢٤ . وكا بهامش مرآة العقول ص ١٩٧ . وراجع ج ٢ مل باب ٣١ عدم جواز التقية في الدم من الأمر بالسروقة ص ١٠٠ . وراجع ج ٢ كتاب العشرة ص ٢٢٥ و ٢٣٥ .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٢٧٨ . من أن ادعى في المداينة ص ١٠٠ والتقية في سببها .

حكم الإضرار بالناس مع الإكراه عليه

عدمه فهو محال ، وليس مفاد الروايات المذكورة هو جواز التقية في غير تلف النفس لكي يترتب عليه جواز إضرار الغير لدفع الضرر عن نفسه .

والغرض من تشريع التقية قد يكون حفظ النفس ، وقد يكون حفظ العرض ، وقد يكون حفظ المال ونحوه ، وح فلا يشرع بها هتك الأعراض ، ونهب الاموال ، لانتهاه آمادها بالوصول الى هذه المراتب . وبعبارة اخرى المستفاد من الروايات المذكورة أن الغرض من التقية هو حفظ الدماء وإن توقف ذلك على ارتكاب بعض المعاصي ما لم يصل الى مرتبة قتل النفس .

على أنه لو جازت التقية بنهب مال الغير وجلبه الى الظالم لدفع الضرر عن نفسه لجاز للآخر ذلك أيضاً ، لشمول أدلة التقية لهما معاً ، فيقع التعارض في مضمونها ، وخ فلا يجوز الاستناد اليها في دفع الضرر عن أحد الطرفين بإيقاع النقص بالطرف الآخر ، لانه ترجيح بلا مرجح ، وعليه فرفع اليد عن إطلاقها في مورد الاجتماع ، ويرجع فيه الى عموم حرمة التصرف في مال الغير وشؤونه .

الرابع ما ذكره من الفرق بين الإكراه والاضطرار ، حيث التزم بحرمة دفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره في مورد الاضطراب دون الإكراه ، وحاصل كلامه : أن الضرر في موارد الاضطراب قد توجه ابتداءً الى الشخص نفسه ، كما اذا توجه السيل الى داره فلا يجوز له دفعه بالإضرار بغيره ، لأن دفع الضرر عن النفس بالإضرار بالغير قبيح ، ولا يصبح التسك بعموم رفع ما اضطروا اليه ، فإن حديث الرفع قد ورد في مورد الامتنان ، ولا شبهة أن صرف الضرر عن نفسه الى غيره مناف له ، فيختص الحديث بغير الإضرار بالغير من المحرمات .

وأما في موارد الإكراه فإن الضرر قد توجه الى الغير ابتداءً بحسب إلزام الظالم وإكراهه ومن المعلوم أن مباشرة المكروه (بالفتح) لا يقاع الضرر بالغير ليست مباشرة استقلالية ليرتب عليها الضمان ، كما يترتب على بقية الافعال التوليدية ، بل هي مباشرة تبعية ، وقاعلمها بمنزلة الآلة ، فلا ينسب اليه الضرر . نعم لو تحمل الضرر ولم يضر بالغير فقد صرف الضرر عن الغير الى نفسه عرفاً . ولكن الشارع لم يوجب هذا .

ولكن ما أفاذه المصنف غير تام صغير وكبرى ، أما عدم صحة الصغير فلأن الضرر في كلا الموردين إنما توجه الى الشخص نفسه ابتداءً ، فإن الإكراه لا يسلب الاختيار عن المكروه ليكون بمنزلة الآلة المحضة ، بل الفعل يصدر منه بإرادته واختياره ، ويكون فعله كالجزء الاخير من العلة التامة لنهب مال الغير . ولا حتى أنه لو لم يأخذه ولم يجلبه الى الظالم

لكان المال مضموناً ، وان توجه الضرر ح الى نفسه فباشرتة للإضرار بالغير لدفع الضرر المتوعد به عن نفسه مباشرة اختيارية . فتترتب عليها الاحكام الوضعية والتكليفية .

وبعبارة اخرى أن مرجع الاكراه الى تخيير المكره بين نهب مال الغير وبين تحمل الضرر في نفسه على فرض المخالفة ، وحيث كان الاول حراماً وضعاً وتكليفاً فتعين عليه الثاني . نعم لو كان الضرر متوجهاً الى الغير ابتداءً ، ولم يكن له مساس بالواسطة أصلاً فلا يجب عليه دفعه عن الغير بإضرار نفسه ، ومن هنا ظهر الجواب عما ذكره المصنف أخيراً من أن الفارق بين المقامين هو أدلة الحرج .

وأما عدم صحة الكبرى فلا أنه لاوجه للمنع عن وجوب دفع الضرر عن الغير بإبقائه بنفسه بل قد يجب ذلك فيما اذا أوعده الظالم بأمر مباح في نفسه وكان ما أكرهه عليه من إضرار الغير حراماً ، فإنه ح يجب دفع الضرر عن غيره بالإضرار بنفسه كما عرفتة آنفاً ، لأنه بعد سقوط أدلة نفي الضرر والاكراه والحرج فأدلة حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه محكمة .

الخامس : ما أفاده المصنف أيضاً من أن أدلة نفي الحرج كافية في الفرق بين المقامين ، فان الضرر اذا توجه الى المكلف ابتداءً ، ولم يرخص الشارع في دفعه عن نفسه بتوجيهه إليه غيره فإن هذا الحكم لا يكون حرجياً ، أما اذا توجه الضرر الى الغير ابتداءً فان إلزام الشارع بتحمل الضرر لدفعه عن الغير حرجي قطعاً ، فيرتفع بأدلة نفي الحرج .

وفيه أنه ظهر جوابه مما ذكرناه من المناقشة في الصغرى ، ووجه الظهور هو عدم الفارق بين توجه الضرر الى الغير ابتداءً وعدمه .

الناحية الرابعة : أن يتوجه الضرر ابتداءً الى الغير ، والى المكره على تقدير مخالفته حكم الظالم ، كما اذا أكرهه على أن يلجى شخصاً آخر الى فعل محرم كالزناه ، وإلا أجبره على ارتكابه بنفسه ، وحينئذ فلا موضع لأدلة نفي الاكراه والاضطرار والحرج والضرر بداهة أن الاضرار بأحد الطرفين مما لا بد منه جزماً ، فدفعه عن أحدهما بالاضرار بالآخر ترجيح بلا مرجح ، وإذن فتقع المزاخمة ، ويرجع الى قواعد باب التزام .

الناحية الخامسة : أن يتوجه الضرر الى أحد شخصين ابتداءً ، والى المكره على فرض مخالفته الظالم ، ولكن فيما اذا كانت الضرر المتوعد به أعظم مما يترتب على غيره ، كما اذا أكرهه على أن يأخذ له ألف دينار إما من زيد ، وإما من عمرو ، وإلا أجبره على إراقة دم محترم مثلاً ، وفي هذه الصورة يجب على المكره أن يدفع الضرر عن نفسه بالاضرار بأحد الشخصين ، فان حفظ النفس المحترمة واجب على كل احد ، ويدور الامر بين الاضرار

بأحد الشخصين ، ويرجع في ذلك الى قواعد باب التراحم .

جواز قبول الولاية من الجائر

لدفع الضرر عن الغير

قوله : (الثاني : أن الاكراه يتحقق بالتوعد بالضرر) . أقول : الكراهة في اللغة هي ضد الحب ، والاكراه هو حمل الرجل على ما يكرهه ، وهذا المعنى يتحقق بحمل الشخص على كل ما يكرهه بحيث يترتب على تركه ضرر عليه ، او على عشيرته ، او على الأجانب من المؤمنين ، واذا انتفى التوعد بما يكرهه انتفى الاكراه ، وعليه فلا نعرف وجهاً صحيحاً لما ذكره المصنف من تخصيص الاكراه ببعض ما ذكرناه .

قال : (إن الاكراه يتحقق بالتوعد بالضرر على ترك المكروه عليه ضرراً متعلقاً بنفسه او ماله او عرضه ، او بأهله ممن يكون ضرراً راجعاً الى تضرره وتأله ، وأما اذا لم يترتب على ترك المكروه عليه إلا الضرر على بعض المؤمنين ممن يعد اجنبياً من المكروه بالفتح فالظاهر أنه لا يعد ذلك إكراها عرطاً ، إذ لا خوف له بحمله على فعل ما امر به) .

نعم يختلف موضوع الكراهة باختلاف الأشخاص والحالات ، فإن بعض الأشخاص يكره مخالفة أي حكم من الاحكام الالهية في جميع الحالات ، وبعضهم يكره ذلك في الجهر دين الخفاء ، وبعضهم يكره مخالفة التكاليف المحرمة دون الواجبات ، وبعضهم بالعكس ، وبعضهم لا يكره شيئاً من مخالفة التكاليف حتى قتل النفوس فضلاً عن غيره .

ثم إن الفارق بين الامرين أن الضرر المتوعد به متوجه الى المكروه (بالفتح) في الاول والى غيره من الاجانب في الثاني الذي أنكر المصنف (ره) تحقق مفهوم الاكراه فيه . وتحقيق الكلام هنا في جهات ثلاث ، كلها مشتركة في عدم ترتب الضرر على المكروه لو ترك ما اكره عليه ، ولاية كانت أم غيرها .

الجهة الاولى : ان يخشى من توجه الضرر الى بعض المؤمنين ، ويتوقف دفعه على قبول الولاية من الجائرين ، والدخول في اعمالهم ، والحشر في زمرتهم للتقية فقط ، من دون ان يكون هناك إكراه على قبول الولاية ، ولا ضرر يتوجه عليه لو لم يقبلها ، ومن دون ان يتوقف دفع الضرر عن المؤمنين على ارتكاب أمر محرم .

والظاهر أنه لاشبهة في جواز الولاية عن الجائر حينئذ تقية ، فان التقية شرعت لحفظ المؤمنين عن المهالك والمضرات ، بل تعدد التقية في موارد من جملة العبادات التي يترتب

عليها الثواب ، ولا ريب أن تلك الغاية حاصلة في المقام ، وما يدل على جواز الولاية هنا لأجل التقية الروايات الكثيرة (١) الآمرة بالتقية صوناً لنفوس المؤمنين وأعراضهم وأموالهم عن التلف ، بل ورد في عدة من الروايات (٢) جواز التقية بالتبري عن الأئمة «ع» لساناً إذا كان القلب مطمئناً بالإيمان ، وما يدل على ذلك أيضاً تجوز الأئمة «ع» في جملة من الأحاديث (٣) لعلي بن يقطين وغيره أن تقبلوا الولاية عن الجائر تقية لاصلاح امور المؤمنين ودفع الضرر عنهم .

ويضاف الى ذلك كله أن ظاهر غير واحدة من الروايات مشروعية التقية لمطلق التوادر والتجسس وإن لم يترتب عليها دفع الضرر عن نفسه أو عن غيره ، فيدل بطريق الأولوية على جواز الولاية عن الجائر تقية لدفع الضرر عن المؤمنين .

قوله : (لكن لا يخفى أنه لا يباح بهذا النحو من التقية الاضرار بالغير) . أقول : الوجه فيه هو ما تقدم آنفاً من كون الأدلة الواردة في نفي الاكراه وشبهه واردة في مقام الامتنان على الامة بعمومها ، فلا يصح التمسك بها لدفع الضرر عن أحد بتوجيه الضرر الى غيره ، لأن ذلك على خلاف الامتنان في حق ذلك الغير ، وليس الوجه فيه هو ما ذكره المصنف من عدم تحقق الاكراه اذا لم يتوجه الضرر على المكره ، فقد عرفت أن مفهوم الاكراه أوسع من ذلك الجهة الثانية : أن يكون قبول الولاية من الجائر عاصماً عن توجه الضرر الى المؤمنين ، وسبباً لنجاح المكر وبينهم من دون أن يلحق المكره ضرر لو لم يقبلها . ومثاله ما لو أكره الجائر على قبول الولاية من قبله ، وأوعده على تركها بإضرار المؤمنين وهتكهم والتنكيل بهم وما أشبه ذلك ، ولا شبهة هنا أيضاً في جواز الولاية عن الجائر لدفع الضرر عن المؤمنين . وتدل على ذلك الروايات المتقدمة الدالة على جواز الولاية عن الجائر لاصلاح امور المؤمنين ، بل دلالتها على الجواز هنا أولى من وجهين ، الأول : وجود الاكراه . والثاني : القطع بتوجه الضرر على المؤمنين مع رد الولاية .

الجهة الثالثة : أن يكره الظالم أحداً على ارتكاب شيء من المحرمات الالهية ، سواء كانت هي الولاية أم غيرها من غير أن يترتب عليه في تركها ضرر أصلاً ، ولكن الظالم أوعده على ترك ذلك العمل بإجبار غيره على معصية من حرمات الله ، ومرجع ذلك في الحقيقة الى دوران

(١) قد تقدمت الاشارة الى مصادرها في ص ٤٤٥ .

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ٢٩ جواز التقية في إظهار كلمة الكفر من الأمر بالمعروف

ص ٥٠٤ .

(٣) قد تقدمت الاشارة اليها والى مصادرها في ص ٤٣٨ .

حكم اعتبار العجز عن التفصي في الاكراه

الأمر بين إقدام المكره (بالفتح) على معصية لا يتضرر بتركها ، وبين إقدام شخص آخر عليها .

ومثاله ما إذا أكرهه الجائر على شرب الخمر ، وإلا أكرهه غيره عليه ، والظاهر أنه لا ريب في حرمة ارتكاب المعصية في هذه الصورة فإنه لا يجوز للإقدام عليها من الأدلة العقلية والنقلية ، إلا أن يترتب على ارتكاب المعصية حفظ ما هو أهم منها ، كصيانة النفس عن التلف وما أشبه ذلك ، وح يكون المقام من صغريات باب التزام ، فتجري فيه قواعده .

قوله : (وكيف كان فهنا عنوانان : الاكراه ودفع الضرر المخوف الخ) . أقول : توضيح كلامه : أن الشارع المقدس قد جعل الاكراه موضوعاً لرفع كل محرم عدا إتلاف النفوس المحترمة كما تقدم ، بخلاف دفع الضرر المخوف على نفسه أو على غيره من المؤمنين ، فإنه من صغريات باب التزام ، ولكنك قد عرفت أن دليل الاكراه لا يسوغ دفع الضرر عن النفس بالاضرار بغيره ، وعليه فكلما العنوانين من صغريات باب التزام ، وعلى كل حال فتجوز الولاية عن الجائر في كلا المقامين لدفع الضرر عن نفسه وعن سائر المؤمنين . وأما إحراز ملاكات الأحكام وكشف أهمية بعضها من بعض فيحتاج إلى الاطلاع على أبواب الفقه ، والاحاطة بفروعه وأدلتها ، وقد تعرض الفقهاء رضوان الله عليهم لعدة من فروع المزاخمة في الموارد المناسبة ، ولا يناسب المقام ذكره .

حكم اعتبار العجز عن التفصي في الاكراه

قوله : (الثالث : أنه قد ذكر بعض مشائخنا المعاصرين الخ) . أقول : حاصل كلامه أن بعض المعاصرين استظهر من كلمات الأصحاب في اعتبار العجز عن التخلص أن لهم في ذلك أقوالاً ثلاثة ، ثالثها التفصيل بين الاكراه على الولاية فلا يعتبر فيه العجز عن التخلص وبين غيرها من المحرمات ، فيعتبر فيه ذلك . ولعل منشأ الخلاف ما ذكره في لك في شرح قول المحقق : (إذا أكرهه الجائر على الولاية جاز له الدخول ، والعمل بما يأمره مع عدم القدرة على التفصي) .

وحاصل ما ذكره في لك : أنه يمكن أن يكون غرض المحقق هو تعدد الشرط والمشرط بأن تكون الولاية عن الجائر بنفسها مشروطة بالاكراه فقط ويكون العمل بما يأمره الجائر بانفراده مشروطاً بعدم قدرة المأمور على التفصي . ويرد عليه أنه لا وجه لاشتراط الولاية مطلقاً بالاكراه ، فإن جواز قبولها لا يتوقف

على الاكراه اذا انفردت عن العمل بما يأمره الجائر ، ولذا قد تكون مباحة ، وقد تكون مستحبة ، وقد تكون مكروهة ، وقد تكون واجبة ، وأما العمل بما يأمر به الجائر فقد صرح الأصحاب في كتبهم أنه مشروط بالاكراه خاصة ، ولا يشترط فيه الاجاء اليه بحيث لا يقدر على خلافه .

ويمكن أن يكون المشروط في كلام المحقق أمراً وحدانياً مركباً من أمرين (الولاية والعمل بما يأمره الجائر) ويكون مشروطاً بشرطين : (الاكراه وعدم القدرة على التفصي) ويرد عليه أنه يكفي الاكراه بانفراده في امثال أمر الجائر مع خوف الضرر حتى في فرض التمكن من التخلص ، فلا وجه للشرط الثاني .

وقد نجلى من ذلك أن مرجع ما ذكره في لك الى ثلاثة احتمالات ، الأول : أن الولاية عن الجائر غير مشروطة بالاكراه ، وإنما المشروط به هو العمل بما يأمره الجائر . الثاني : أن المجموع المركب من الأمرين مشروط بالاكراه فقط دون العجز عن التخلص بحيث لا يقدر على خلافه . الثالث : التفصيل بين الولاية وبين العمل بما يأمره الجائر ، فيقيسد الأول بالاكراه والثاني بالاجاء اليه ، والعجز عن التخلص ، وكأن المتوهم جعل كل محتمل قولاً برأسه .

أقول : يرد على هذا المتوهم أولاً : أن مجرد الاحتمال لا يستلزم وجود القائل به . وثانياً : أننا لانعرف وجهاً صحيحاً للقول بالتفصيل . فان الظاهر من كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم في باب الاكراه أنه لاخلاف بينهم في اعتبار العجز عن التفصي في ترتب أحكام الاكراه ، أما اذا أمكن التفصي فلا ترتب تلك الأحكام ، إلا اذا كان التفصي حرجياً ، ولم يفرقوا في ذلك بين الولاية المحرمة ، وبين العمل بما يأمره الجائر من الأعمال المحرمة المترتبة على الولاية ، وبين بقية المحرمات ، فان أدلة المحرمات محكمة ، ولا نحتمل أن يجوز أحد شرب الخمر بمجرد الاكراه حتى مع القدرة على التخلص ، وكذلك لاخلاف بين الفقهاء ايضاً في أنه لايعتبر في باب الاكراه العجز عن التفصي اذا كان في التفصي ضرر كثير على المكروه ، كما انهم لم يشترطوا في ترتب الأحكام أن يلبجأ الى المكروه عليه بحيث لا يقدر على خلافه كما صرح به في المسالك ، فان مرجع ذلك الى العجز العقلي ، ولم يعتبره أحد في الاكراه جزءاً .

نعم قد ترتب على المعصية التي اكروه عليها مصاحبة هي أهم منها ، ولا يعتبر في هذه الصورة العجز عن التفصي . ومثاله ما اذا اكروه الجائر احداً على معصية ، وكان الجبور متمكناً من التخلص منها بخروجه عن المكان الذي بعصي الله فيه ، إلا ان ارتكابه لتلك

المعصية مع الظالم يتيسر له الدخول في أمر يترتب عليه حفظ الاسلام ، او النفس المحترمة ، او ما اشبه ذلك .

ان جواز الولاية عن الجائر مع الضرر المالي رخصة لاعزيمة

قوله : (الرابع : ان قبول الولاية مع الضرر المالي الذي لا يضر بالحال رخصة لاعزيمة)
اقول : اذا أجبر الجائر احداً على الولاية من قبله ، او على عمل محرم ، وكانت المجبور متمكناً من التدخل ولو بتحمل الضرر المالي وإن بلغ ما يبلغ جازله ذلك . فان أدلة نفي الاكراه إنما هي مسوقة لرفع الإلزام فقط عن مورد الاكراه ، وليست ناظرة الى بيان حكم المورد .

وعليه فلا بد من تعيين حكمه من الرجوع الى القواعد الاخرى ، فقد يكون المكروه عليه من قبيل قتل النفس وما يشبهه ، فيحرم الإقدام عليه . وقد يكون من قبيل الضرر المالي على نفسه فيجوز تحمله ، لأن الناس مسلطون على اموالهم (١) . ومن هنا يعلم ان تقييد الضرر المالي بعدم إضراره بالحال كما في المتن لا يخلو عن مساحمة .

وبعبارة اخرى : ان أدلة الاكراه لا تشمل المقام ، وعليه فان كان المورد كقتل النفوس ونحوه مما اهتم الشارع بحفظه فيحرم الإقدام عليه ، بل يجب دفعه ، وإن كان من قبيل الضرر المالي فيجوز التحمل به لدليل السلطنة .

لا يقال : إن بذل المال للجائر دفعا للولاية المحرمة إغانة على الاثم .

فانه يقال : لا وجه له صغرى وكبرى ، اما الاولى فلأن ذلك من قبيل مسير الحاج والزوار وتجارة التجار مع إعطاء المكوس والكرار والفضرائب ، ولا يصدق على شيء منها عنوان الاعانة على الاثم ، واما الثانية فقد تقدم في البحث عن بيع العنب ممن يجعله محرراً أنه لا دليل على حرمة الاعانة على الاثم .

حرمة قتل المؤمن بالاكراه او بالتقية

قوله : (الخامس : لا يباح بالاكراه قتل المؤمن ولو توعد على تركه بالقتل إجماعاً) .
أقول : هل يشرع بالتقية او بالاكراه قتل النفوس المحترمة أو لا ؟ اما التقية فهي في اللغة
اسم لانقي يتنى بمعنى الخوف والتحذير والتجنب ، والمراد بها هنا التحفظ عن ضرر الظالم
بموافقته في فعل او قول مخالف للحق .

والظاهر انه لا خلاف في جوازها لحفظ الجهات المهمة الشرعية ، بل قد عرفت في مبحث
الكذب عند البحث عن اقوال الأئمة الصادرة تقية إجماع الفريقين وضرورة العقلاء ونظائر
الآيات والروايات على جواز الكذب لانجاء النفس المحترمة .

على انه ورد في بعض الأحاديث (١) : (إنما جعلت التقية ليحقق بها الدم فإذا بلغت
التقية الدم فلا تقية) . فان الظاهر من ذلك انه اذا توقف حفظ النفس على ارتكاب أي
محرم فإنه يصبح مباحاً مقدمة لصيانة النفس المحترمة عن التلف ، إلا ان التقية اذا اقتضت
إراقة دم محترم لحفظ دم آخر فإنها لا تشرع ح ، لما عرفت آنفاً ان كلاً من الشخصين
مشمول للحديث ، فترجيح احدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح .

بل قد عرفت سابقاً ان الغرض الأقصى من جعل التقية في الشريعة المقدسة إنما هو حفظ
اموال المؤمنين واعراضهم ونفوسهم وما اشبه ذلك من شؤونهم ، فإذا توقف حفظ شيء
منها على إتلاف عديله من شخص آخر ارتفعت التقية ح لارتفاع الغاية منها .
ومثاله ما اذا اقتضت التقية إتلاف مال شخص لحفظ مال شخص آخر فإنه لا يجوز إتلافه
تقية . والوجه فيه ان شمول اخبار التقية لها على حد سواء ، وإذن فترجيح احدهما على
الآخر ترجيح بلا مرجح كما عرفت ، فيرجع في ذلك الى الأدلة الدالة على حرمة التصرف
في مال الغير بدون إذنه ، وهكذا الحال في جميع موارد التقية .

غاية الأمر ان مادل على ان التقية إنما شرعت ليحقق به الدم ناظر الى بيان المرتبة
العليا من التقية ، وليس فيه ظهور في اختصاص الحكم بهذه المرتبة فقط .

ومن هنا ظهر ما في كلام المحقق الايرواني ، حيث قال : (ويقرب عندي ان المراد من
هذه الأحاديث أمر وجداني يدركه العقل ، وهو ان التقية لما شرعت لغاية حفظ النفس فإذا
لم تكن هذه الغاية موجودة ، بل كان الشخص مقتولاً لا محالة اتقى او لم يتقى فلا تقية

(١) قد تقدمت الرواية في البحث عن الاضرار بالناس مع الاكراه عليه ص ٤٤٥ .

لانتفاء ماهو الغرض من تشريع التقية) .
ومع الاغضاء عما ذكرناه فان ما أفاده إنما يلائم قوله «ع» في رواية محمد بن مسلم : (إنما جعلت التقية ليحقق بها الدم فإذا بلغ الدم فليس تقية) . فإنه يمكن ان يتوهم منها أن الغاية من التقية هي حفظ الدم وإذا كان لابد للظالم من إراقة الدم فلا موضوع للتقية .
ولكن بيأئنه قوله «ع» في رواية أبي حمزة الثمالي : (إنما جعلت التقية ليحقق بها الدم فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية) . فان هذه الرواية ظاهرة ، بل صريحة في أن التقية اذا توقفت على إراقة الدم فلا تقية ، فتكون هذه الرواية قرينة لبيان المراد من الرواية الاولى ايضا .

ثم إنه لافرق بين افراد المؤمنين من حيث الصغر والكبر ، ولا من حيث الرجولة والانوثة ، ولا من حيث العلم والجهل ، ولا من حيث الحرية والعبودية ، لاطلاق قوله «ع» (إنما جعلت التقية ليحقق بها الدم فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية) .
وأما الاكره - وقد تقدم معناه في الأمر الثاني - فهو لا يسوغ قتل النفس المحترمة بلا خلاف بين الفريقين ، والوجه فيه هو ما تقدم من أن الادلة الدالة على نفي الاكره والضرر والخرج واردة في مقام الامتنان ، ومن الواضح ان الاضرار بالغير منافع للامتنان ، فلا يكون مشمولاً لها ، فتبقى الادلة الدالة على حرمة قتل النفس المحترمة سليمة عن المزاحم .
نعم اذا أجبر الظالم أحداً على قتل أحد شخصين محقوقي الدم ، او اضطر اليه نفسه ، كما اذا وقع من شاحق ، وكان لا بد له من الوقوع على رأس أحدهما ، فلا بد حينئذ من الرجوع الى قواعد التزام ، ويتضح ذلك بلحاظ ما حققناه في دوران الأمر بين انقاذ أحد الفريقين ، فإنه لم يستشكل أحد في وجوب المبادرة لانقاذ الاعم منها وترك الآخر .
وهذا نظير الاكره على إيقاع الضرر المالي على أحد الشخصين ، وقد تقدم الكلام فيه .
لا يقال : قد نطق القرآن الكريم في آية محكمة (١) بالتكافؤ بين الدماء المحترمة ، ومعه فأي معنى للملاحظة الاعم والمهم في ذلك ، وقد ورد ذلك في الاخبار المستفيضة المذكورة في ابواب القصاص .

فانه يقال : نعم ولكن مورد التكافؤ الذي دلت عليه الآية والروايات إنما هو القصاص فقط ، فلا مساس له بما نحن فيه ، ومن هنا اتضح حكم ما أكره الجائر أحداً إما على قتل نفسه وإما على قتل غيره . وقد انجلى الصبح ، وانكشف الظلام ، وظهر الفارق بين التقية والاكره موضوعاً وحكماً ، والله العالم بالحقائق والاسرار .

(١) سورة المائدة آية : ٤٩ قوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) .

ان المستحق للقتل قصاصاً

محقون الدم بالنسبة الى غير ولي الدم

قوله : (وأما المستحق للقتل قصاصاً فهو محقون الدم بالنسبة الى غير ولي الدم) .
أقول : مستحق القتل قد يكون مهدور الدم لكل أحد ، لكونه مسلوب الاحترام ،
كالنواصب الذين يظهرون العداوة والبغضاء لآل محمد (ص) ، وقد يكون مهدور الدم
بالنسبة الى جميع الناس ، ولكن باجازه حاكم الشرع ، كمن ثبت عليه الحد الشرعي الموجب
للقتل ، وقد يكون مهدور الدم لفريق معين ، كمن قتل مؤمناً عن عمد واختيار .

أما الاول فلا شبهة في خروجه عن حد النفوس المحترمة قطعاً ، لأن الشارع المقدس
سلب احترام دمه عند كل من اطلع على خبثه ورذالته ، فيكون مهدور الدم لجميع الناس
ولا يكون مشمولاً لقوله «ع» : (فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية) . وعايه فلو اقتضت
التقية او الاكراه قتل ناصبي فلا محذور في الاقدام عليه ، لثبوت جوازه قبل التقية والاكراه
فهما يكون أولى بالجواز ، إلا أن ترتب الفتنة على قتله ، فإنه لا يجوز ح الاقدام على
قتله ، لوجوب سد أبواب الفتنة .

وأما الثاني فحكمه حكم بقية النفوس المحترمة ، فلا يجوز قتله بدون إذن الحاكم الشرعي
حتى مع التقية والاكراه ، لكونه محقون الدم بالنسبة الى غير الحاكم الشرعي ، ومن هنا
يعلم حكم الثالث أيضاً . فان الكتاب العزيز (١) إنما أثبت السلطنة على دم القتلى لولي
المقتول ، فلا يسوغ لغيره الاقدام عليه في حال من الحالات ، إلا مع الاذن الشرعي ، وقد
انجلي مما ذكرناه مافي كلام المحقق الايرواني ، فإنه (ره) استظهر من الروايات أن المراد
من محقون الدم ما يكون محقوناً بقول مطلق ، ويرجع في غيره الى عموم رفع ما استكروهوا
عليه (٢) .

(١) سورة بني اسرائيل ، آية : ٣٥ ، قوله تعالى : « ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً » .

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ٥٥ جملة مما عني عنه من جهاد النفس ص ٤٦٩ .

حكم التقيه والاكره في قتل المخالفين

قوله : (وما ذكرنا ظهر سكوت الروايتين عن حكم دماء أهل الخلاف) . أقول : قد أشرنا آنفاً إلى أن الغرض الأقصى من التقيه هو حفظ دماء الشيعة ، وأن حدّها بلوغ التقيه إلى الدم ، وحينئذ فما دل على عدم جريان التقيه في الدماء المحترمة ساكت عن حكم التقيه فيما إذا أدت إلى قتل غير الشيعة من أي فرق المسلمين ، وعليه حكم قتل المخالفين بالتقيه أو بالاكره حكم سائر المحرمات التي ترتفع حرمتها بها .

قوله : (بقي الكلام في أن الدم يشمل الجرح وقطع الاعضاء أو يختص بالقتل وجهان) أقول : إن الظاهر من قوله «ع» : (إنما جعلت التقيه ليحقق بها الدم) . وإن كان هو الدم الذي كان علة لبقاء الحياة ، إلا أنه مع ذلك لا يمكن الحكم بمحو جرح الغير أو قطع أعضائه للتقيه ، فإن دليل جواز التقيه كدليل رفع المستكره عليه إنما ورد في مقام الامتنان فلا يشمل ما إذا كان شموله منافياً له ، وعليه فيجري في موردها ما ذكرناه في مورد الاكره فراجع .

قوله : (فيما ينبغي للوالي العمل به في نفسه وفي رعيته) . أقول : قد ورد في الروايات الكثيرة (١) حكم الوالي في نفسه ، وحكمه مع رعيته ، فلا بد وأن يلاحظها المتقصد بمنصب الولاية لكي لا يكون في عداد الظالمين ، بل يتصدى لأعمال الولاية بالقسط والعدل

حرمة هجاء المؤمن

قوله : (السابعة والعشرون : هجاء المؤمن حرام بالأدلة الأربعة) . أقول : الهجو في اللغة عد معائب الشخص ، والوقية فيه ، وشتمه ، ولا خلاف بين المسلمين في حرمة هجاء المؤمن ، وإن اختلفت الشيعة مع غيرهم في ما يراد بكلمة المؤمن ، بل في كلام بعض العامة (٢) تعميم الحرمة إلى هجاء أهل الذمة أيضاً .

- (١) راجع ج ٢ ثل باب ٧٨ ما ينبغي للوالي العمل به في نفسه مما يكتسب به ص ٥٥٢
وج ٢ المستدرک باب ٤٢ ما ينبغي للوالي العمل به نفسه مما يكتسب به ص ٤٤١ .
(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢ سطر ١٢ : ولا يحل التغني بالألفاظ الدالة على هجاء الناس مسلمين كانوا أو ذميين .

وقد استدلل المصنف على حرمة بالأدلة الأربعة بدعوى أنه ينطبق عليه عنوان الهمز واللمز وأكل اللحم والتعير وإزاعة السر ، وكل ذلك كبيرة موبقة ، وجريمة مأكلة ، بالكتاب والسنة والعقل والاجماع .

وتحقيق المقام أن الهجو قد يكون بالجملة الانشائية ، وقد يكون بالجملة الخبرية ، أما الأول فلا شبهة في حرمة ، لكونه من اللمز والهمز ، والاهانة والهتك ، وقد دلت الروايات (١) المتواترة على حرمة هتك المؤمن وإهانته ، ونطق القرآن الكريم بحرمة الهمز واللمز (٢) .

وأما الثاني فإن كان الخبر مطابقاً للواقع كهجو المؤمن بما فيه من المعائب كان حراماً من جهة الغيبة والهتك والاهانة والتعير والهمز ، وإن كان الخبر مخالفاً للواقع كان حراماً ايضاً من نواحي شتى ، لكونه كذباً وبهتاناً وإهانة وظلماً ، ومهزاً ولمزاً .

ولا فارق في أفراد المؤمن بين العادل والفساق غير المعلن ، وقد تقدم الكلام عليه في مبحث الغيبة ، بل يمكن أن يقال بحرمة هجو الفاسق المعلن بفسقه ، فقد تقدم في البحث عن مستثنيات الغيبة أن عمدة الدليل على جواز غيبة المتجاهر في الفسق خروج ذلك عن دائرة الغيبة موضوعاً ، فإنها أن تقول في أخيك ماستره الله عليه ، وما ارتكبه الفاسق المتجاهر من المعائب والمعاصي ليس مما ستره الله عليه ، ولكن لا قصور في ثبوت ما دل على حرمة الهجو لانتقاص المتجاهر ، وذكره بما فيه من العيوب عدا ما دل على حرمة من حيث كونه غيبة .

نعم يجوز هجو الفاسق المتجاهر في الفسق إذا ترتبت على هجوه مصلحة أهم من مصلحة احترامه ، أو كان ممن لا يبالي بما قيل فيه ، وبذلك يحمل ما ذكره المصنف من الخبر (محصولاً ذنوبكم بذكر الفاسقين) .

وأما هجو المخالفين أو المبدعين في الدين فلا شبهة في جوازه ، لأنه قد تقدم في مبحث الغيبة (٣) أن المراد بالمؤمن هو القائل بأمره الأئمة الاثنى عشر ، وكونهم مفترضي الطاعة ومن الواضح أن ما دل على حرمة الهجو مختص بالمؤمن من الشيعة ، فيخرج غيرهم عن حدود حرمة الهجو موضوعاً ، وقد تقدم في المبحث المذكور ما يرضيك في المقام ، ويقنعك

(١) راجع ج ٢ ثل ابواب عشرة الحج . وج ٣ اوائى الفصل الثاني أبواب ما يجب على المؤمن اجتنابه في المعاشرة .

(٢) سورة الهمزة آية : ١ ، قوله تعالى : (ويل لكل همزة لمزة) .

(٣) في البحث عن اشتراط الايمان في حرمة الغيبة ص ٣٢٣ .

بتخصيص حرمة الهجو بما ذكرناه .
 وهل يجوز هجو المبدع في الدين أو المخالفين بما ليس فيهم من المعائب أو لا بد من الاقتصار فيه على ذكر العيوب الموجودة فيهم ؟ هجوم بذكر المعائب غير الموجودة فيهم من الأقاويل الكاذبة ، وهي محرمة بالكتاب والسنة ، وقد تقدم ذلك في مبحث حرمة الكذب ، إلا أنه قد تقتضي المصلحة المألوفة جواز بهتهم والإضرار عليهم ، وذكرهم بما ليس فيهم افتضاحاً لهم ، والمصلحة في ذلك هي استبانة شؤونهم لضعفاء المؤمنين حتى لا يغتروا بأرائهم الخبيثة وأغراضهم المرجفة ، وبذلك يحمل قوله «ع» (١) : (وباهتوم كي لا يطمعوا في الإسلام) وكل ذلك فيما إذا لم تترتب على هجوم مفسدة وفتنة ، وإلا فيحرم هجوم حتى بالمعائب الموجودة فيهم .
 وقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أن هجو المخالفين قد يكون مباحاً ، وقد يكون مستحباً وقد يكون واجباً ، وقد يكون مكروهاً ، وقد يكون حراماً ، وبهذا الأخير يحمل قوله «ع» في رواية أبي حمزة (٢) عن قذف المخالفين : (الكف عنهم أجمل) .

حرمة الهجو

قوله : (الثامنة والعشرون : الهجر) . أقول : الهجر بالضم هو الفحش ، والتقيس من القول ، ولا خلاف بين المسلمين ، بل بين العقلاء في مبعوضيته وحرمة ، وقد ورد في الروايات المتواترة (٣) أن البذاء والفحش على المؤمن حرام ، وفي رواية سليم بن قيس : (إن الله يحرم الجنية على كل فاحش بذى قليل الحياء لا يبالي ما قال ولا ما قيل له) . وفي

(١) قد تقدمت هذه الرواية في البحث عن حرمة سب المؤمن ص ٢٨١ ، وفي البحث عن جواز الإغتياب لحسم مادة الفساد ص ٣٥٤ .

(٢) في ج ١ ككتاب الخمس باب أن الأرض كلها للامام «ع» ص ٤٢٧ . وج ٦ الوافي باب ٣٩ تحايل الخمس للشيعة من أبواب الخمس ص ٤٥ . عن أبي حمزة عن أبي جعفر «ع» قال : قلت له : إن بعض أصحابنا يقترون ويقذفون من خالفهم ؟ فقال لي : الكف عنهم أجمل ، الحديث . مجهولة للحسن بن عبد الرحمن ، وضعيفة لعلي بن العباس .

(٣) راجع ج ٣ الوافي ص ١٦٠ . وج ٢ مثل باب ٦٩ تحريم السفه ، وباب ٧٠ تحريم الفحش ، وباب ٧١ تحريم البذاء من جهاد النفس ص ٤٧٦ . وج ٢ المستدرک ص ٣٣٩ . وكا بهامش ج ٢ امرأة العقول ص ٣١٢ و ٣١٣ و ٣١٤ .

أخذ الاجرة على الواجبات

٤٥٩

صحيحة عبد الله بن سنان (ومن خاف الناس لسانه فهو في النار) . وفي صحيحة أبي عبيدة (البذاء من الجفاء والجفاء في النار) . وفي موطئة ابن فضال (من علامات شرك الشيطان الذي لاشك فيه أن يكون خفاشاً لا يبالي ما قال ولا ما قيل فيه) . وفي بعض الأحاديث : (من فحش على أخيه المسلم نزع الله منه بركة رزقه ووكله الى نفسه وأفسد عليه معيشته) .

وفي اصول الكافي بسند صحيح عن أبي عبد الله «ع» قال : (كان في بني اسرائيل رجل فدعا الله أن يرزقه غلاما ثلاث سنين ، فلما رأى أن الله لا يجيبه فقال : يارب أبعيد أنا منك فلا تسمعني ، أم قريب أنت مني فلا تجيبني ؟؟ قال : فأنا آت في منامه فقال : إنك تدعوا الله منذ ثلاث سنين بلسان بذيء وقلب حات « الجبار المتجاوز عن حده في الاستكبار » غير تقي ، ونية غير صادقة ، فأقطع عن بذائك ، وليتق الله قلبك ، ولتحسن نيتك قال : ففعل الرجل ذلك ، ثم دعا الله فولد له غلام) .

وفي وصية النبي (ص) لعلي «ع» قال : (يا علي أفضل الجهاد من أصبح لايهم يظلم أحد ، يا علي من خاف الناس لسانه فهو من أهل النار ، يا علي شر الناس من أكرمه الناس ابتغاء شره وأذى فحشه ، يا علي شر الناس من باع آخرته بدنياه وشر منه من باع آخرته بدنياه غيره) .

أخذ الاجرة على الواجبات

قوله : (الخامس : مما يحرم التكسب به ما يجب على الانسان فعله عيناً أو كفاية تعبداً أو توصلاً على المشهور) . أقول : اختلفت كلمات الاصحاب في هذه المسألة على أقوال : الاول : ما ذكره المصنف من المنع مطلقاً . الثاني : ما حكاه المصنف عن المصنف عن غفر المحققين من التفصيل بين التعبدية فلا يجوز ، وبين التوصيلية فيجوز . الثالث : ما نقله المصنف عن غفر المحققين في الايضاح من التفصيل بين الكفائي التوصيلي فيجوز وبين غيره فلا يجوز . الرابع : ما ذكره في متاجر الرياض من التفصيل بين الواجبات التي تجب على الأجير عيناً أو كفاية وجوباً ذاتياً فلا يجوز ، وبين الواجبات الكفائية التوصيلية فيجوز كالصناعات الواجبة كفاية لانتظام المعاش . الخامس : ما نسب الى السيد المرتضى من القول بالجواز في الكفائي كتهيز الميت ، وهذه النسبة موهونة بما ذكره المصنف من أن السيد مخالف في وجوب تهيز الميت على غير الولي ، لافي حرمة أخذ الاجرة على تقدير الوجوب عليه ، فهو

مخالف في الموضوع ، لا في الحكم .

السادس : التفصيل بين ما كان الغرض الاثم منه الآخرة فلا يجوز ، وبين ما كان الغرض الاثم منه الدنيا فيجوز ، وقد ذهب اليه مفتاح الكرامة .

السابع : ما حكاه في البلغة عن جده في المصاييح من التفصيل بين التعبدى منه والتوصلى فمنع فى الاول مطلقاً ، وفصل فى الثانى بين الكفائى منه والعينى ، فجوز فى الاول مطلقاً ، وفصل فى الثانى بين ما كان وجوبه للضرورة أو لحفظ النظام ، فجوز فى الاول ، ومنع فى الثانى مطلقاً ، سواء كان الواجب ذاتياً أم غيرياً .

الثامن : ما يظهر من المصنف من التفصيل بين العينى التعينى والكفائى التعبدى ، فلا يجوز وبين الكفائى التوصلى والتخييرى ، فيجوز ، ويظهر منه التردد فى التخييرى التعبدى .

التاسع : ما هو المختار عندنا من جواز أخذ الاجرة على الواجب مطلقاً ، وقد وقع الخلاف أيضاً فى هذه المسألة بين فقهاء العامة (١) .

ولا يخفى أن غير واحد من أرباب الاقوال المذكورة قد ادعى الاجماع على رأيه ، ولكنه ليس من الاجماع التعبدى ، فان من المحتمل القريب إن المجمعين قد استندوا فى قتيام بالحرمة الى غير الاجماع من الوجوه المقررة فى المسألة .

على أنه يصعب على الفقيه دعوى الاجماع على نحو الموجبة الكلية ، مع ما اطلعت عليه من الاختلافات والتفاصيل . نعم قد نقل الاجماع تلويحاً أو تصريحاً فى بعض الموارد الجزئية ، كالقضاء والشهادة وتعليم صيغة النكاح أو إلقائها على المتعاقدين .

(١) فى ج ٣ فقه المذاهب ص ١٦٩ عن الحنفية لا يصح الاستئجار على كل طاعة يختص بها المسلم ، ولكن المتأخرين منهم جوزوا أخذ الاجرة على الاذان وتعليم القرآن والامامة والوعظ . وفى ص ١٧٦ عن المالكية لا يصح الاستئجار على طاعة مطلوبة من الاجير طلب عين اذا لم تقبل النيابة كالصلاة وإلا فيصح ، وأما الاعمال المطلوبة كفاية فتجوز الاجارة عليها بلا خلاف . وفى ص ١٨١ : التزموا بجواز أخذ الاجرة على الامامة مع الاذان وفى ص ١٨٨ عن الشافعية لا تصح الاجارة على الطاعات ، وقد استثنى منها الاجارة على بعض الامور المستحبة ، كالامامة والتدريس والاذان وتعليم القرآن والفقه والحديث . وفى ص ١٩٥ عن الحنابلة : لا تصح الاجارة على فعل قربى كالصلاة والاذان وغيرها ، نعم يصح أخذ الجمل عليها بعنوان الجمالة .

مقدمة نافعة

في بيان موضوع أخذ الاجرة على الواجب

قبل التعرض لحكم المسألة ، وبيان الحقيقة فيها نقدم أمراً لبيان موضوعها ، وإجماله أن موضوع البحث في المقام إنما هو جهة العبادة ، وجهة الوجوب فقط ، وما نعتيها عن صحة الاجارة وعدمها بعد الفراغ عن سائر الجهات والحديث التي اعتبرها الشارع المقدس في عقد الاجارة ، كأن لا يكون العمل المستأجر عليه مما اعتبرت المجانية فيه عند الشارع .

وهذا لا يختص بالواجب ، بل يجري في المستحبات ايضاً ، كاستئجار المؤذن للأذان ، واستئجار المعلم للتدريس ، واستئجار الفقيه للافتاء ، واستئجار القاري لقراءة القرآن . وقد يجري في المكروهات أيضاً ، كاستئجار غل الضراب للطروقة . وهذه الامثلة مبنية على تعلق غرض الشارع بمجانبة الامور المذكورة ، وحرمة أخذ الاجرة عليها ، أو كراهته .

ثم إن بعضهم ذكر أن من شرائط الاجارة أن تكون منفعة العين المستأجرة عائدة الى المستأجر ، ورتب عليه بطلان اجارة المكلف لامتناع فرائضه من الصلاة والصوم والحج وغيرها ، وبطلان الاجارة للاتيان بالمستحبات لنفسه ، كالنوافل اليومية والاليامية ، وغير ذلك من الموارد التي يكون النفع فيها راجعاً الى الاجير أو الى شخص آخر غير المستأجر . والوجه في ذلك أن حقيقة الاجارة هي تبديل منفعة معلومة بعوض معلوم ، فلا بد من وصول المنفعة الى المستأجر ، لأنه الدافع للعوض المعلوم ، وإلا انتفت حقيقة الاجارة ، إذ يعتبر في التبديل أن يقوم كل من العوض والمعوض مكان الآخر بحيث يدخل كل منها في المكان الذي خرج منه الآخر ، وسيأتي اعتبار ذلك أيضاً في حقيقة البيع .

وفي البلغة أن الاجارة بدون هذا الشرط سفهية ، وأكل للمال بالباطل ، ولذا لا تصح الاجارة على الافعال العينية ، وإبداء الحركات اللاغية ، كالذهاب الى الامكنة الموحشة ، ورفع الاحجار الثقيلة ، انتهى ملخص كلامه .

والتحقيق أن يقال : إن حقيقة الاجارة لا تقتضي إلا دخول العمل في ملك المستأجر قضاء لقانون المبادلة ، وأما كون المنفعة راجعة اليه فلا موجب له .

وأما حديث سفهية المعاملة فيرد عليه أولاً : أنك قد عرفت مراراً ، وستعرف في مبحث البيع إنشاء الله : أنه لا دليل على بطلان المعاملة السفهية ، وإنما الدليل على بطلان

معاملة السقيفة ، والدليل هو كونه محجور التصرف في أمواله .

وثانياً : قد تقدم في البحث عن بيع الابوال وغيره ، وسنعود عليه في مبحث البيع أن آية التجارة غريبة عن شرائط العوضين ، بل هي راجعة الى حصر أسباب المعاملة في الصحيح والباطل . لهذا مع أن الدليل أخص من المدعى ، فإن المستأجر قد ينتفع بعود النفع الى غيره ، كما اذا استأجر شخصاً على امتثال فرائض نفسه لكي يتعلم المستأجر منه أحكام فرائضه ، أو كان المستأجر من الأكرمين بالمعروف ، والناهين عن المنكر ، وأراد باستئجار المكلفين على امتثال فرائضهم إظهار عظمة الاسلام وإخضاع التمردين والعاصين . وعلى الجملة أن البحث هنا يتمحض لبيان أن صفة الوجوب أو صفة العبادية مانعة عن انعقاد الإجارة أم لا ، بعد الإلتقاء عن سائر النواحي التي اعتبرت في عقد الاجارة .

ان صفة العبادية لاتنافي الاجارة

مقتضى القاعدة جواز أخذ الاجرة على مطلق العبادات ، سواء أكان الأخذ بعنوان الاجارة أم بعنوان الجمالة اذا تم سائر الشروط المعتبرة فيها ، ولا شبهة أن صفة العبادية لاتنافي الاجارة ، والجمالة ، وإذن فعمومات صحة المعاملات محكمة . وقد أورد على هذا الرأي بوجوه :

الوجه الاول : أن العبادات لا بد وأن تؤتى بقصد القرية ، وأخذ الاجرة عليها ينافي القرية والاخلاص .

والوجه فيه أن عقد الاجارة يوجب انقلاب داعي الاخلاص في العمل المستأجر عليه الى داعي أخذ الاجرة ، ومن الواضح أن قيد الاخلاص مأخوذ في العمل المستأجر عليه فيلزم من صحة الاجارة فسادها .

وفيه أن هذا الوجه لا يرجع عند التحقيق الى محصل ، وتوضيح ذلك : أنه يدعى تارة أن العمل الخارجي إنما يؤتى به بداعي تملك الاجرة ، وهو ينافي قصد الاخلاص . في أخرى يدعى أنه يؤتى به بداعي تسلم الاجرة خارجاً . وثالثة : يدعى أنه يؤتى به بداعي استحقاق مطالبتها .

أما الدغوى الاولى فهي واضحة البطلان / ضرورة ان تملك الاجرة إنما يكون بنفس الايجار ، لا بالعمل الخارجي ، فالعمل أجنبي عنه بالمرّة .

إن صفة العبادة لا تنافي إلا جارة

٤٩٣٠

وأما الدعوى الثانية فهي أيضاً كذلك ضرورة أنه يتمكن الأجير من التسليم بغير العمل في بعض الموارد ، وبالعامل الحالي من قصد القرية في جميعها ، فلا يكون الداعي إلى العمل بما هو عبادي غير قصد القرية ولو من جهة خوفه من العذاب لأجل عدم تسليمه العمل إلى مالكه .

وأما الدعوى الثالثة فهي وإن كانت صحيحة في بعض الموارد ، وهو ما إذا امتنع المستأجر من التسليم قبل العمل ، إلا أن الاتيان به لأجل ذلك (أي لأجل أن يستحق المطالبة شرعاً) لا ينفك عن قصد القرية في العمل ، وذلك من جهة تمكن المكلف من الاتيان به بغير قصد القرية وإلزامه المستأجر تسليم الاجرة ، فأتيانه بالعمل لأجل الاستحقاق شرعاً لا ينفك عن قصد القرية .

وعلى الجملة بعدما كان الأجير متمكناً من المطالبة وتسليم الاجرة بغير العمل الصحيح فلا يكون دأعيه إلى الاتيان بالعمل الصحيح غير قصد القرية ، ولعله إلى ذلك نظر من أجاب عن الأشكال المزبور بأن دعوة أخذ الاجرة في طول دعوة الأمر لغو من باب الداعي إلى الداعي .

الوجه الثاني : أنه يعتبر في دواعي امتثال العبادات كونها جهات قريبة بحيث تنتهي سلسلة العلل والدواعي فيها بجميع حلقاتها إلى الله تعالى ، ومتى كان فيها دأعي غير قربى خرج العمل عن العبادية وعن تمحيضه لله وإن لم يكن الداعي غير القربى في عرض الداعي الإلهي .

وفيه أنا قد حققنا في مبحث النية من كتاب الصلاة أنه يشد في العباد من يأتي بالعبادة بجميع مقدماتها ومقارناتها ومؤخراتها ودواعيها خالصة لوجه الله الكريم ، وطلباً لرضاه ، وكونه أهلاً للعبادة والاطاعة ، بل يقصد غالب الناس في عباداتهم الجهات الراجعة إليهم من المنافع الدنيوية والأخروية ، ولا تنافي هذه الدواعي الراجعة إليهم عبادية العبادة . إلا إذا دل دليل على إبطال بعضها للعبادة كما في الرياء ، فقد ورد في الأخبار المتظافرة (١) أن الرياء لا يدخل عملاً إلا وأفسده .

وتوضيح الجواب إجمالاً : أن الغاية القصوى من العبادة قد تكون هي الله فقط من دون أن يشوبها غرض آخر من الأغراض الدنيوية أو الجهات الأخروية ، وضروري أن هذا النمط من الامتثال منحصراً في الأئمة الطاهرين (ع) والإنياء المرسلين (ص) .

(١) راجع ج ١ ثل باب ١٢ بطلان العبادة بالرياء من مقدمة العبادة ص ١١ . وج ١ المستدرك ص ١١ .

فقد قال أمير المؤمنين «ع» (١) : (ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك لكن وجدتكَ أهلاً للعبادة فعبدتك) .

وقد تكون الغاية من العبادة هي الله ، ولكن بداعي التلق والخصوع لحفظ الجهات الدنيوية ، بأن يجعلها العبد وسيلة لازدياد النعمة والعزة ، وسبباً لارتفاع الشأن والمنزلة ، وترساً لدفع النقمة والهلكة ، وقد اشير الى هذا في الكتاب بقوله تعالى (٢) : (لئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم إن عذابى لشديد) .

وقد تكون الغاية من العبادة هي الله بداعي الخشية من غضبه والخوف من ناره التي اعدت للعاصين ، وبداعي التعرض لرحمته الواسعة ، والوصول الى الحور والقصور والجنة التي عرضها كعرض السهوات والارض ، وهذه المرتبة أرقى من المرتبة الثانية .

وقد اشار الى هذا بقوله تعالى (٣) : (وادعوه خوفاً وطمعاً) . وبقوله تعالى (٤) : (ويدعوننا رغباً ورهباً) .

وقد ورد في كثير من الادعية كدعاء ابى حمزة الثمالي وغيره تعليل الايمان بالله والعبادة له بالخوف والخشية والطمع ، وهذا واضح لاغبار عليه .

وقد تكون الغاية من العبادة هي التقرب الى الله ، وتحصيل رضاه من غير ان يقترن بها غرض آخر من الاغراض الدنيوية او الاخرية ، وهذه المرتبة أرقى من المرتبة الثمانية والثالثة ، وهي مختصة بالعارفين بالله والسالكين اليه ، ولا يناله إلا القليل من الموحدين ، كسلمان والمقداد وابى ذر وفريق من الاكابر .

وقد انضح بما ذكرنا ان الغرض من العبادة في هذه الدرجات الثلاث الاخيرة هو انتفاع العبد حتى في الدرجة الاخيرة : أعني المرتبة الرابعة ، فان ما ل تحصيل رضى الله والتقرب اليه هو ضرورة العبد محبوباً لدى الله لكي يجيب دعوته ويدفع شدته ويقضي حوائجه .

وعلى هذه المناهج المذكورة في السير الى الله والتوجه الى رحمته وغفرانه والفوز بنعمه ورضوانه لا تخلو عبادة إلا وقد قصد العبد فيها ان يصل اليه نفع من المنافع حسب اختلافها باختلاف الأغراض وقد عرفتها . نعم الدرجة الاولى وهي عبادة الائمة خالية عن هذا القصد . ولكنها مختصة بهم عليهم السلام .

وقد انجلي ان رجوع شيء من دواعي العبادة لغير الله لاينافي الاخلاص فيها ،

(١) راجع ج ٢ ص ١٠١ . وج ١٥ البحار كتاب الخلق ص ٨٢ .

(٢) سورة ابراهيم آية : ٧ . (٣) سورة الاعراف آية : ٥٤ .

(٤) سورة الانبياء آية : ٩٠ .

والتقرب الى الله بها .

ويشير الى ما ذكرناه مارواه الكليني (١) عن أبي عبد الله ع (قال : العباد ثلاثة : قوم عبدوا الله عز وجل خوفاً فتلك عبادة العبيد . وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طامب الثواب فتلك عبادة الاجراء . وقوم عبدوا الله حباً له فتلك عبادة الأحرار وهي أفضل العبادات) . ومن هنا انضح بطلان ما ذهب اليه بعضهم (٢) من فساد العبادات الماتى بها لأجل الثواب ودفع العقاب .

الوجه الثالث : أن دليل صحة الاجارة هو عموم أوفوا بالعقود ، ويستحيل شموله للمقام لأن الوفاء بالشيء عبارة عن إتمامه وإنهائه ، فالوفاء بالعقد الاجارة هو الاتيان بالعمل المستأجر عليه أداء الحق المستأجر ، وواضح أن هذا لا يجتمع مع الاتيان به أداء الحق الله وامتنالاً لأمره ، وإذن فلا بد من قصد أحد الأمرين : إما الوفاء بالعقد . أو الامتنال لأمر المولى وحيث لا يعقل اجتماعهما في محل واحد فلا بد من رفع اليد من الأمر بالوفاء فتصبح الاجارة بلا دليل على الصحة .

وفيه أولاً : أن الوفاء بالعقد وإن كان عبارة عن إتمامه وإنهائه ، إلا أن هذا المعنى لا يتوقف على عنوان خاص ، بل يكفي فيه إيجاد متعلق العقد فقط في الخارج بأي نحو اتفق وعليه فلا مانع في كون العمل الواحد الذي تعلقت به الاجارة مصداقاً لعنواني العبادات والعمل المستأجر عليه معاً ، نعم لو كان الظاهر من دليل وجوب الوفاء بالعقد هو إيجاد العمل المستأجر عليه في الخارج بداعي اختصاصه بالمستأجر من جميع الجهات لاستحال اجتماع قصد الوفاء بالعقد مع قصد التقرب الى الله ، ولكنه دعوى جزائية .

وثانياً : ان دليل صحة الاجارة لا ينحصر بآية الوفاء بالعقد لكي يلزم من عدم شمولها للمقام بقاؤه خالياً عن دليل الصحة ، بل في آية التجارة عن تراض غنى وكفاية .

(١) حسنة لابراهيم بن هاشم . راجع كما بهامش ج ٢ ص ١٠٠ .
وج ٣ الوافي ص ٧١ . وج ١ ثل باب ٩ ما يجوز قصده من غايات النية من مقدمات العبادات ص ١٠ .

(٢) في ج ١٥ البحار كتاب الخلق ص ٨٢ : عن الفخر الرازي في تفسيره الكبير إنه نقل اتفاق المتكلمين على أن من عبد الله لأجل الخوف من العقاب أو الطمع في الثواب لم تصح عبادته ، وأورده عند تفسير قوله تعالى (ادعوا ربكم تضرعاً وخفية) .
وعن المحقق البهائي : إنه ذهب كثير من العلماء الخاصة والعامة الى بطلان العبادات اذا قصد بفعلها تحصيل الثواب أو الخلاص من العقاب ، وقالوا إن هذا مناف للاخلاص .

إن صفة العبادية لاتنافي الاجارة

فان قيل : إن الأمر الاجاري المتعلق بالفعل المستأجر عليه توصلي ، والأمر العبادي المتعلق به عبادي ، وعليه فيلزم أن يكون فعل واحد مأموراً به بأمرين متخالفين وهو محال قلنا : إن الأمر الاجاري المتعلق بالعبادة أيضاً أمر عبادي ، فان وجوب تسليم العمل المستأجر عليه الى مالكه حكم كلي انحلافي من غير أن يكون له شأن من التعبدية أو التوصلية بل يتصف بها بلحاظ وصف متعلقه ، وعليه فان كان متعلق الأمر الاجاري توصلياً فهو توصلي ، وإن كان تعبدياً فهو تعبدى ، وعلى هذا فإذا تعلقت الاجارة بعبادة كان الأمر الناشئ منها عبادياً ايضاً ، فأصبح مؤكداً للأمر العبادي المتعلق بها في نفسها مع قطع النظر عن الاجار ، كما ذهب اليه كاشف الغطاء وتلميذه صاحب الجواهر .

وتوضيح ذلك : أنا قد ذكرنا في البحث عن التعبدى والتوصلي من علم الاصول أن قصد القرية مأخوذ في متعلق الأمر الاول على ما قويناه ، وفي متعلق الأمر الثانى على ما اختاره شيخنا الاستاذ ، وعلى كل حال فالأمر قد تعلق بامثال العمل بقصد القرية ، ومن الواضح ان الأمر الاجاري قد تعلق بهذا ايضاً ، إذ المفروض كون العمل المذكور مورداً للاجارة ، فتعلق الأمرين شيء واحد ، فلا محالة يندك احدهما فى الآخر ويكون الوجوب مؤكداً كما فى غير المقام .

وقد اوضح مما ذكرناه انه لاوجه لما ذكره بعض مشائخنا المحققين من استحالة التأكد حتى فى النذر ونحوه . وحاصل ما ذكره : ان الأمر الصلاتى متعلق بذات العمل ، والأمر الاجاري او النذري او نحوهما متعلق بالعمل الواجب المقيّد بقصد القرية والامثال ، ومن الواضح انه لايعقل التأكد فى ذلك (الذى معناه خروج الطلب فى موضوعه عن مرتبة الضعف الى مرتبة الشدة) لأن الالتزام به يستلزم تعلق الأمر بالوفاء بما هو غير وفاء ، بداهة انه لايعقل ان يكون الأمر الاجاري بمنزلة صل ، بل هو بمنزلة صل عن قصد القرية فيكون توصلياً دائماً .

ويدل على ما اخترناه من صحة تعلق الاجارة بالعبادة امور :

الاول : ان الموجد كما عرفت إنما يملك الاجرة بعقد الاجارة من غير ان يتوقف ذلك على إيجاد العمل المستأجر عليه فى الخارج ، وإنما اشتغلت ذمة الاجير بإيجاد متعلق الاجارة ولو كان الغرض فى الاتيان بالعمل المستأجر عليه هو تملك الاجرة فقط لكان إيجاد العمل لاجل ذلك تحصيلاً للحاصل .

وعليه فالداعي الى الاتيان بما اشتغلت به ذمة الاجير من العبادة ليس إلا أمر المولى واشتوف الملهي : دون تملك الاجرة . ولا يفرق فى ذلك بين مراقبة المستأجر على الاجير

إن صفة العبادية لا تنافي بالإجارة

٤١٢

للإتيان بالعمل وعدم مراقبته عليه ، فإن شأن العبادات ليس شأن الأفعال الخارجية المحضة كالخبازة والبنائية والتجارة ونحوها لكي يكون حضور المستأجر دخيلاً في تحقق العمل واتقانه ، بل العبادات مشروطة بالنية ، وهي أمر قلبي لا يطلع عليها في أفق النفس الإعلام الغيوب ، أو من ارتضاء لغيبه .

الثاني : أنه لاشبهة في صحة تعلق النذر أو العهد أو اليمين بالنوافل ، وصيرورتها لازمة بذلك ، كلالاشبهة في صحة اشتراطها في العقود اللازمة وكونها واجبة بذلك ، ولم يستشكل احد في كون هذه الأوامر الطارئة عليها متنافية للاخلاص المعتبر فيها ، وواضح أنه لا فارق بين ذلك وبين مانحن فيه .

الرابع : قد ورد في الأخبار المستفيضة ، بل المتواترة الترغيب إلى العبادات بذكر فوائدها ومثوباتها ، والترهيب عن تركها بذكر مستتبعاتها من الهلكة والعقوبة ، ويتجلى لك من هذه الأخبار أنه لا بأس بامتنال العبادات لجلب المنافع المترتبة على فعلها ودفع المضرات المترتبة على تركها ، ولا فرق في هذه الجملة بين المقام وبينها .

ومن هذا القبيل ماوردت في الشريعة المقدسة عبادات من الأدعية والنوافل لشد الأغراض الدنيوية ، كسعة الرزق ، وقضاء الحوائج ، وأداء الدين ، وارتزاق الولد ، ودفع الشرور ، وعلاج المصاب . وغيرها من الجهات الدنيوية ، ولم يتوهم احد منافاتها للاخلاص ، مع أنها من المنافع الدنيوية . والظاهر أنه لا فارق بينها وبين المقام .

وقد أشكل عليه المصنف (ره) بأنه (فرق بين الغرض الدنيوي المطلوب من الخالق الذي يتقرب إليه بالعمل ، وبين الغرض الحاصل من غيره ، وهو استحقاق الاجرة ، فإن طلب الحاجة من الله سبحانه ولو كانت دنيوية محبوب عند الله ، فلا يقدح في العبادة : بل ربما يؤكد لها) . وقد سجل هذا الإشكال غير واحد من الأعظم كصاحب البلغة وغيره .

وفيه ان غرض المكلف من الإتيان بالصلاة مثلاً قد يكون سعة الرزق وغيرها بحيث لا يتوسط التقرب في البين أصلاً ، فلا شبهة في بطلان هذا النحو من العبادة من غير فرق بين مانحن فيه ، وبين العبادات ذات النتائج الدنيوية كصلاة جعفر (ع) وغيرها . وقد تكون غاية المكلف غاية من العبادة والتقرب من الله بحيث يكون طالباً لها بعبادته وتقريبه من المولى ، فهذا لا ينافي في العبادية ، ومانحن فيه من هذا القبيل ، ومانحن فلا فارق بين المقامين . وقد يتوهم أن قصد التقرب إنما يتمشى في خصوص الإجارة ، لأنك قد عرفت أن الاجرة فيها تملك بمجرد العقد ، وأن امتثال العبادات المستأجر شأنها يستند إلى أمر المولى

إلا أن ذلك لا يجري في الجمالة ، إذ العامل فيها لا يستحق الجمل ، ولا يملكه إلا بتمام العمل فيستند امتثال العبادة الى داعي تحصيل الجمل وهو مناف للاخلاص فيها .
 وجوابه يظهر مما تقدم ، فان تحصيل الجمل وإن كان داعيا الى الامتثال ، ولكن الداعي الى الاتيان بالعبادة على وجهها الصحيح هو أمر الشارع ، والخوف الالهي ، إذ لو لا ذلك فان العامل يمكنه أن يأتى بالعمل خاليا عن بعض الشرائط التي لا يطاع عليها غير علام القيوب ، ويخيل الى الجاعل انه امتثله على وجه صحيح .
 وعلى الجملة لا نعرف وجها صحيحا لبطلان العبادات التي تنتهي بالآخرة الى استحقاق الاجرة ، ولا نرى فيها جهة مخالفة للاخلاص والتقرب .

ان صفة الوجوب لا تنافي الاجارة

قد انقسم الواجب الى تخيري ، وكفائي ، وعيني ، فان وقع احد القسمين الاولين موضوعا للاجارة أو الجمالة ، وكان مصب الاجارة أو الجمالة هو مصب الوجوب كان المقام من صغريات أخذ الاجرة على الواجب ، وسيتضح لك حكمه ، وإن كان مصب الاجارة أو الجمالة هو خصوص الفرد بحيث يعين فرد من أفراد التخييري أو شخص من أشخاص المكلفين للامتثال فانه لا شبهة في جواز أخذ الاجرة والجمل عليه ، بل هو خارج عن موضوع أخذ الاجرة على الواجب .

والوجه في ذلك أن ماتعلق به الوجوب في الواجبين التخييري والكفائي إنما هو الجامع أعني عنوان أحد الأفراد في الأول ، وعنوان أحد المكلفين في الثاني ، ومن الواضح أن إيقاع الاجارة أو الجمالة على الاتيان بفرد خاص ، أو على مباشرة شخص معين ، وأخذ الاجرة أو الجمل على تلك الخصوصية ليس من قبيل أخذ الاجرة على الواجب ، فان ما أخذت عليه الاجرة ليس بواجب ، وما هو واجب لم تؤخذ عليه الاجرة .

وبما ذكرناه يظهر الحال فيما اذا انحصر الواجب الكفائي في شخص أو الواجب التخييري في نوع ، فانها وإن تعينا في ذلك النوع ، أو على ذلك الشخص حينئذ ، ولكن الواجب على المكلف هو طبيعي الدفن مثلا في الكفائي وطبيعي العتق مثلا في التخييري بحيث له أن يدفن الميت في أي مكان يريد ، وله أن يعتق أي فرد من أفراد الرقاب ، فاذا وقعت الاجارة أو الجمالة على تعيين فرد خاص منها صح ذلك ، ولم يكن أخذ الاجرة عليه من قبيل أخذ الاجرة على الواجب .

ثم إنه لا فارق فيما ذكرناه بين كونها تعبدية ، و كونها توصيلية ، وقد انضح من ذلك كله أنه لا جدوى لتطويل الكلام في تحقيق الواجبين التخيري والكفائي ، كما فعله بعض مشائخنا المحققين وغيره .

وقد يقال : إن الخصوصيات الفردية وإن لم تكن واجبة بالأصالة على الفرض ، إلا أنها واجبة بوجوب تبعي مقدي ، فيكون أخذ الاجرة عليها من قبيل أخذ الاجرة على الواجب وفيه أنا قد حققنا في علم الاصول أن وجوب المقدمة إنما هو وجوب عقلي ، فلا يقاس بالوجوب الشرعي ، ويضاف الى ذلك أن مقدمية الفرد للكللي ليست من المقدمة المصطلحة كما هو واضح .

وأما الواجب العيني فإن كان مصب الاجارة أو الجمالة فيه الخصوصية الفردية صح ذلك بلا شبهة ، وقد تقدم نظيره في الواجبين : التخيري والكفائي ، وإن كان مصبها مصب الوجوب فقد علمت اختلاف فقهائنا وفقهاء العامة في حكم أخذ الاجرة على الواجب فمقتضى القاعدة هو الجواز مطلقاً ، للعمومات الدالة على صحة العقود والمعاملات .
ولكن أشكل عليه وجوه :

الأول : أن عمل الحر في حد ذاته ليس بمال ، وإنما يقابل بالمال لاحترام عمل المسلم ، ومع الوجوب يسقط عن الاحترام .

ولكنك قد عرفت في أول الكتاب : أن أعمال كل شخص مملوكة له ملكية ذاتية تكوينية ، وله واجدية له فوق مرتبة الواجدية الاعتبارية ، ودون مرتبة الواجدية الحقيقية لمكونات الموجودات ، وعليه فدعوى أن عمل الحر ليس بملك دعوى جزافية ، ولا شبهة أن هذه الأعمال المضافة الى الحر موضع لرغبات العقلاء ومنافساتهم ، فتكون أموالاً في نفسها ، وتجاوز مقابلاتها بالمال ، ومع الإغضاء عن ذلك فإنها تكون أموالاً بمجرد وقوع المعاملة عليها ، وشأنها شأن الكللي ، إذ الكللي قبل إضافته الى شخص خاص لا يتصف بالملوكية والمالية كليتها ، وإذا اضيف اليه ولو حين قوله بعثك مناً من الخطة مثلاً انصرف الكللي بالمالية والملكية ، ومن هنا يجوز بيع الكللي في الذمة ، ويحكم بضمان عمل الحر إذا فوته أحد بعد أن ملكه الغير بالاجارة وغيرها .

الثاني : ما ذكره المصنف من أن عمل الحر وإن كان مالا ، ولكن الانسان اذا تكلف بذلك العمل من قبل الشارع فقد زال احترامه ، لأن عامله مقهور على إيجاده ، فيكون أخذ الاجرة عليه أكلاً للمال بالباطل .

وفيهِ أولاً : أن آية النهي عن أكل المال بالباطل غريبة عن شرائط العوضين .

وقد تقدم بيان ذلك مراراً عديدة .

وثانياً : أن المقهورة على الفعل من قبل الشارع وكونه واجباً بأمره لاتنافي المقهورة عليه من قبل الاجارة أيضاً ، فيكون لازم الامتثال من ناحيتين ، وهذا نظير شرط امتثال الواجب في ضمن العقد ، وتظهر الثمرة فيما اذا خالف الاجير عن أمر ربه ، ولم يمثل الواجب ولم يمكن إجباره على الامتثال من ناحية الامر بالمعروف ، فإنه يجوز للمستأجر أن يجبره على الامتثال ولو بمراجعة المحاكم المختصة .

الثالث : ماأفاده شيخنا الاستاذ من أن الاجارة والجماعة قد اعتبر فيها أن لا يكون العامل أو الاجير مسلوب الاختيار بإيجاب أو تحريم شرعي ، بل لابد من أن يكون الفعل أو الترك تحت سلطنته واختياره ، وإلا فلا يكون مالاً في نظر العرف .

ولكنك قد عرفت في البحث عن معنى حرمة البيع : أنه لاتجوز المعاملة على الافعال المحرمة ، كالكذب والغيبة والزنا وغيرها ، فان الأدلة الدالة على حرمتها لاتجتمع مع العمومات الدالة على صحة المعاملات ولزومها ، فان مقتضى هذه العمومات نفوذ المعاملة الواقعة على الافعال المحرمة ولزومها ، وأدلة المحرمات تقتضي المنع عن إيجادها في الخارج ، فها متناقضان ، ومع الإغضاء عن ذلك فها لايجتمعان في نظر العرف .

وهذا المحذور لايجري في الواجبات . فإنه لاتنافي بينها وبين العمومات المذكورة ، كما لامناقات بينها وبين الاوامر العبادية ، وقد أوضحنا ذلك آنفاً ، برعايه فالتكاليف التحريمية وإن كانت تسلب القدرة الشرعية عن المكلف ، ولكن التكاليف الوجوبية لاتنافيها ، بل تساعدوا وتضاعفها .

وقد يتوهم أنه لا فارق في عدم القدرة على التسليم بين تعاق الاجارة بالمحرمات والواجبات فان المكلف في كليهما يكون عاجزاً شرعاً عن إيجاد متعلق التكليف ، إذ القدرة لابد وأن تكون متساوية النسبة الى الطرفين : الفعل أو الترك .

وفيه أن اعتبار القدرة على التسليم إن كان مدرکه الاجماع فإنه على فرض تحققه فان المتيقن منه إمكان وصول العمل المستأجر عليه الى المستأجر : فلا يدل على اشتراط كونه تحت اختيار الاجير فعلاً وتركاً ، وإن كان مدرکه اقتضاء العقد بداهه وجوب الزنا بتسليم العمل فقد عرفت أن الوجوب لاينافيها ، بل يتأكد كل منهما بالآخر ، وإن كثر التكليف مدرکه المبرري المشهور (نهج النبي عن بيع الغرر) .

ففيه أه لا : أن الاستدلال به غير تام من حيث السند والدلالة ، وسيأتي بيان ذلك في

البحث عن بيع الغرر .

وثانياً : أنه لاغرر في المقام ، لأن العمل ممكن الوصول الى المستأجر ، ولا دليل على اعتبار القدرة على التسليم أزيد من ذلك .

الرابع : مانسب الى شيخ المشايخ كاشف الغطاء في شرحه على القواعد من أن التنافي بين صفة الوجوب وأخذ العوض على الواجب ذاتي ، لأن العمل الواجب بملوك لله ، كالعمل المملوك للغير ، فلا يصح أن يكون مورداً للاجارة ، لأن تعليق المملوك ثانياً غير معقول ، ولذا لا يجوز أخذ الاجرة على عمل خاص قد وقعت عليه الاجارة قبل ذلك .

وفيه أنا لو سلمنا استحالة توارد المالكين على مملوك واحد فانما هي في المالكيتين العرضيتين بأن يكون شيء واحد مملوكاً لثنين في زمان واحد على نحو الاستقلال . ولا تجري هذه الاستحالة في المالكيتين الطوليتين : بأن تكون سلطنة أحد الشخصين في طول سلطنة الآخر ، فان هذا لا محذور فيه ، بل هو واقع في الشريعة المقدسة ، كسلطنة الأولياء والأوصياء والوكلاء على التصرف في مال المولى عليهم والصغار والموكلين ، فان ملكية هؤلاء في طول ملكية الملاك ومن هذا القبيل ملكية العبيد على أموالهم بناء على جواز تملك العبد فان مالكيته في طول ملكية مواليتهم . وكذلك في المقام ، فان ملكية المستأجر للعمل المستأجر عليه في طول ملكيته تعالى لها ، بل ملكية الملاك لأموالهم في طول ملكيته تعالى لها ، فانه تعالى مالك لجميع الموجودات ملكية تكوينية إيجادية ، وهي المعبر عنها في اصطلاح الفلاسفة بالاضافة الاشراقية ، وقد سلط الانسان على سائر الموجودات ، وجعله مالكا لها ، إما ملكية ذاتية بملك الشخص لأعماله وذمته ، وإما ملكية اعتبارية ، كملكته لأمواله ، ولعل الى ما ذكرناه يرجع ما أفاده المصنف (ره) من أنه (ليس استحقاق الشارع للفعل وتملكه المنتزع من طلبه من قبيل استحقاق الآدمي وتملكه الذي ينافي بملك الغير واستحقاقه) الخامس : مانسب الى الشيخ الكبير أيضا ، وهو أن من اوزم الاجارة أن يملك المستأجر العمل المستأجر عليه ، بحيث يكون له الإبراء والإقالة والتأجيل ، لدليل السلطنة وكل ذلك منافي لوجوب العمل المستأجر عليه .

وفيه أنك قد عرفت من مطاوي ما ذكرناه : أن الواجب المستأجر عليه ناحيتين ، أحدهما : حثيثة وجوبه من قبل الله بأمر مولوي تكليفي . وثانيتهما : حثيثة تعاقب الأمر الاجاري به ، ومن المقطوع به أن عدم صحة الإقالة والإبراء والتأجيل في الواجب إنما هو من ناحيته الاولى ، ولا ينافي ذلك أن تجري فيه تلك الامور من ناحيته الثانية .

السادس : ما ذكره شيخنا المتقدم ثانياً من أن الاجارة امر إجمالية الراجعة الى الواجب النعماني من الأعمال السلبية ، فتكون باطلة من هذه الجهة ، فان من شرائط الاجارة الرجعية

ان يكون العمل ممكن الحصول للمستأجر ، وفي الواجب العيني ليس كذلك .
ولكنك قد عرفت مراراً : انه لادليل على بطلان المعاملة السفهية ، فتكون العمومات محكمة ، على انه لاشبهة في إمكان الانتفاع بالواجب المستأجر عليه ، وإذن فتخرج المعاملة عن السفهية ، وقد تقدم بيان ذلك في المقدمة التي مهدنا للبحث عن اخذ الاجرة على الواجب السابع : ما احتمله بعض مشائخنا المحققين ، ونسبه الى استاذ في مبحث القضاء ، وهو أن بذل العوض بإزاء ماتعين فعله على الاجير لغو محض ، فلا يكون مشمولاً للعمومات الثامن : مانسبه الى بعض الاعلام من ان الايجاب ينبعث عن مصلحة تعود الى المكلف واخذ الاجرة على ما يعود نفعه اليه أكل للمال بالباطل .

وقد ظهر جواب هذين الوجهين من الأجوبة المتقدمة . وقد تجلّى مما حققناه ان الاشكالات المذكورة لا ترجع الى معنى محصل تركن اليه النفس . والعجب من هؤلاء الاعلام ، فانهم ناقشوا في جواز اخذ الاجرة على الواجب ، وضافوا اليه شبهة بعد شبهة ونقدأ بعد نقد حتى تكونت منها أمواج متراكمة . يندهش منها الناقد البصير في نظريته الاولى !! (فأما الزبد فيذهب جفاء ، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الارض) . وقد ظهر من جميع ما ذكرناه سقوط جميع الأقوال المتقدمة غير ما يأتي عليه من القول بالجواز على وجه الإطلاق . والله العالم .

قوله : (ثم إن صلح ذلك الفعل المقابل بالاجرة لامتنال الايجاب المذكور او إسقاطه به او عنده سقط الوجوب مع استحقاق الاجرة ، وإن لم يصلح استحقاق الاجرة وبقي الواجب في ذمته لو بقي وقته ، وإلا عوقب على تركه) . اقول : لا يخفى ما في هذه العبارة من القلق والاضطراب ، وحاصل مراده : ان الاتيان بالواجب المستأجر عليه قد يترتب عليه امتثال امر المولى واستحقاق الاجرة كلاهما ، كما اذا استأجر احداً لتطهير المسجد فطهره بقصد امتثال امر المولى ، فانه ح يستحق الاجرة ، ويعد ممثلاً ، وكذلك الحال في الواجبات التعبدية على مسلمتنا ، إذ قد عرفت ان اخذ الاجرة عليها لا ينافي جهة عباديتها وقد يكون الاتيان بالواجب المستأجر عليه موجباً لاستحقاق الاجرة وسقوط الوجوب بغير امتثال ، كتطهير المسجد وإنقاذ الغريق والجهاد وغيرها من الواجبات التوصائية فان الاجير حين ما يأتي بها بغير داعي الامر يستحق الاجرة : ولا يكون عمله هذا امتثالاً للواجب على الفرض ، نعم يسقط عنه الواجب ، لفرض كونه توصلياً ، كما انه يسقط عن بقية المكلفين اذا كان الواجب كفاً .

ومحمد يكون الاتيان بذلك العمل موجباً لاستحقاق الاجرة وسقوط الوجوب لا من

جهة الاتيان بالواجب ، بل لارتفاع موضوع الوجوب ، كما اذا أوجب الشارع عبادة بعنوان المجانية فأتى به العبد مع الاجرة ، وهذا كدفن الميت بناء على أنه واجب على المكلتين مجاناً فلو أتى به لأجراً لم يتحقق الواجب ، فلا يكون مصداقاً للواجب في الخارج ، لأن المفروض أنه مقيد بالمجانية ، وقد أتى به مع الاجرة ، إلا أن الوجوب يستلزم عند ذلك ، لارتفاع موضوعه ، ففي جميع هذه الصور يتحقق سقوط الوجوب ، واستحقاق الاجرة . وهناك صورة رابعة لا يسقط الوجوب بالاتيان بالعمل المستأجر عليه فيها وإن كان الآتي بالعمل مستحقاً لأخذ الاجرة على عمله ، لكونه محترماً ، وهذا كالعبادات الواجبة على المكلفين عيناً ، فانه اذا أتى بها المكلف بأداء الاجرة وقلنا بمنافاتها لقصد القرية والاخلاص كما عليه المصنف وجمع آخر لم يمثل الواجب وان كان يستحق الاجرة لاحترام عمله ، وعليه فان بقي وقت الواجب وجبت عليه الإعادة والإعقاب على تركه اذا لم يدل دليل على تداركه بالقضاء .

حقيقته النيابة على العبادات

قد ذكرنا في مبحث التعبدية والتوصلي من علم الاصول أن الاصول اللفظية والعملية تقتضي عدم سقوط تكاليف العبادية عن كل مكلف باتيان غيره بها ، فلا بد لكل مكلف أن يمثل تكاليفه العبادية بالمباشرة . وعليه فنيابة الشخص عن غيره في امتثال عباداته مع التقرب والاخلاص تحتاج الى الدليل وإن ثبت إمكانها في مقام الثبوت ، ولا شبهة في وقوع النيابة في العبادات الواجبة والمستحبة بضرورة الفقه نصاً وفتوى ، ولا بأس بالتعرض للبحث عن تصوير إمكانها في ذلك دفماً لما توهمه بعض الأجلة من استحالة التقرب من النائب وحصول القرب للمنوب عنه ، نظراً الى أن التقرب المعنوي كالتقرب الحسي المكاني لا يقبل النيابة . وقد ذكر غير واحد من الأعلام وجوهاً في تصوير النيابة عن الغير في امتثال وظائفه بقصد التقرب والاخلاص :

الأول : ما ذكره المصنف وحاصله : أن الأجير يجعل نفسه بدلاً عن الميت في الاتيان بتكاليفه متقرباً بها الى الله تعالى ، فالمنوب عنه يتقرب اليه تعالى بفعل نائبه وتقربه ، ولا شبهة أن هذا التنزيل في نفسه مستحب ، وإنما يصير واجباً بالاجارة وجوا توصلياً من غير أن يعتبر فيه قصد القرية في ذاته ، بل اعتباره فيه من جهة اعتباره في وظيفة المنوب عنه ،

لأن الأجير لا يخرج عن عهدة التكليف إلا بالانتيان بالعمل المستأجر عليه بقصد الاخلاص فالأجير يجعل نفسه نائباً عن الغير في امتثال وظائفه متقرباً بها الى الله ، وإنما يأخذ الاجرة للنيابة فقط دون الانتيان بالعبادات ، فان للنائب حين ما يأتي بالعمل فعلياً : أحدهما قلبي من أفعال الجوارح ، وهو النيابة . وثانيها خارجي من أفعال الجوارح ، وهو العمل المنوب فيه كالصلاة مثلاً ، وإذا تعدد الفعل ذاتاً ووجوداً فإنه لا بأس بتعدد الغاية المترتبة عليهما ، ولا تنافي بين أخذ الاجرة على النيابة وبين الانتيان بالعبادات متقرباً بها الى الله تعالى .

وفيه أن أخذ الاجرة إما لتزويل نفسه منزلة الميت ونيابته عنه في الانتيان بوظائفه ، وإما للانتيان بالعمل في الخارج ، فعلى الأول يلزم استحقاق الاجرة بمجرد النيابة القلبي ، سواء أتى بالعمل في الخارج أم لا ، وهو بديهي البطلان . وعلى الثاني فيعود المحذور ، وهو أخذ الاجرة على الأمر العبادي ، فان الموجود في الخارج ليس إلا نفس العبادة .

الثاني : ما ذكره المصنف في رسالة القضاء من أن (النية مشتملة على قيود منها كون الفعل خالصاً لله سبحانه ، ومنها كونه أداء وقضاء عن نفسه أو عن الغير بآجرة أو بغيرها ، وكل من هذه القيود غير منافی لقصد الاخلاص ، والاجرة فيما نحن فيه إنما وقعت أولاً وبالذات نازماً للقيد الثاني ، أعني النيابة عن زيد ، بمعنى أنه مستأجر على النيابة عن زيد بالانتيان بهذه القرينة المتقرب بها ، وقيد القرينة في محله على حاله ، لا تعلق للآجرة إلا من حيث كونه قيداً للفعل المستأجر عليه ، نعم لو اشترط في النيابة عن الغير التقرب زيادة على التقرب المشروط في صحة العبادة أتجه منافات الآجرة لذلك ، إلا أنه ليس بشرط إجماعاً) .

وفيه أولاً : أن أخذ الاجرة في مقابل العمل المقيّد بقصد القرينة يستلزم وقوع الاجرة نازماً نفس العمل أيضاً ، وعليه فيعود المحذور المذكور .

وثانياً : ما ذكره بعض مشائخنا المحققين من (أن الفعل القلبي والفعل الخارجي وإن كانا متغايرين ماهية ووجوداً ، ولكل منهما غاية خاصة ، إلا أنه لا شك في أنه لولا الفعل القلبي بما له من الغاية وهي استحقاق الاجرة لم يصدر الفعل الخارجي بما له من الغاية ، وهي القرينة فالاخلاص الطولي غير محفوظ بمجرد تعدد الفعل مع ترتب الفعل الخارجي بغايته على الفعل القلبي بغايته) .

الثالث : ما ذكره شيخنا الاستاذ توجيهاً لكلام المصنف في المكاسب . وما خصه : أنه لاشبهة في عدم اعتبار المباشرة في فعل المنوب عنه ، بل جاز للغير الانتيان بالفعل عنه نيابة ، ويجوز التبرع عنه في ذلك من دون أن يعتبر قصد القرينة في الأمر التبرعي ، بل اعتباره في فعل النائب لأجل اعتباره في المنوب فيه .

ثم إنه لا ريب في أن هذا الأمر التبرعي يصبح واجباً إذا وقعت عليه الاجارة ، و ح لا يخرج النائب عن عمدته بامثاله بقصد القرية والاخلاص ، وواضح أنه لا تنافي بين اعتبار التقرب فيه ، وبين جواز أخذ الاجرة للنيابة ، فإن الاجرة إنما هي بازاء قصد النائب النيابة في عمله عن المنوب عنه ، لا على نفس العمل بحيث اذا قصد النائب الاتيان بذات العمل المستأجر عليه للاجرة ، أو قصد الاتيان به بداعي أمره سبحانه بازاء الاجرة كان عمله باطلا ولكن يرد عليه أولاً : ما ذكرناه في جواب المصنف . وثانياً : أن الأمر المتوجه الى شخص آخر ، وعليه فلا معنى لسقوطها عن المنوب عنه بامثال النائب كما أنه لا معنى لاعتبار قصد التقرب في الأمر المتوجه الى النائب بلحاظ اعتباره في الأمر المتوجه الى المنوب عنه . والتوجيه المذكور أشبه شيء بدعوى سقوط الأمر بالصوم بامثال الأمر المتعلق بالصلاة ، وأشبه شيء أيضاً بدعوى اعتبار قصد التقرب في الأمر بغسل الثوب بلحاظ الأمر العبادي المتعلق بالحج .

وثالثاً : أنا لو سلمنا صحة ذلك ، ولكنه إنما يجري في النيابة عن الاحياء ، فإن الارواح المتوجهة الى الاموات في حياتهم قد انقطعت بالموت : فلا يبقى هنا أمر لكي يقصد النائب في امثال العمل المنوب فيه ، ويأتي به بقصد التقرب والاخلاص ، وهذا لا ينافي استيفال ذمة الميت بالعبادات الفائتة كما هو واضح .

ورابعاً : أما لو أغمضنا عن ذلك أيضاً ، ولكنه إنما يتم مع توجه الامر الى المنوب عنه مع أنا نرى بالعيان ، ونشاهد بالوجدان صحة النيابة عنه حتى فيما لم يتوجه اليه أمر أصلاً ، كنيابة أشخاص غير محصورين عن الميت أو عن غيره في جهات مستحبة ، كالطواف ونحوه ، بدهاء انتفاء الامر عن المنوب عنه ، فإن توجهه عليه مشروط بالقدرة ، وواضح أن المنوب عنه لا يقدر على الاتيان بامور غير محصورة ، وكلت تجوز النيابة في الحج عن لا يقدر عليه ، مع أنه لا أمر حينئذ للمنوب عنه أصلاً .

والتحقيق أن الأمر الاستحبابي (١) متوجه الى جميع الناس للنيابة في العبادة عن الميت بل الحجة في بعض الموارد ، ولا شبهة أن هذا الأمر الاستحبابي المتوجه الى كل أحد أمر عبادي ، فيعتبر فيه قصد التقرب والاخلاص ، وقد يكون واجباً اذا تعلقت به الاجارة ، وقد تقدم بيان ذلك آنفاً ، وعليه فالنائب عن الغير في امثال عباداته إنما يتقرب الى الله تعالى بالأمر المتوجه الى نفسه من دون أن يكون له مساس بالأمر العبادي المتوجه الى

(١) راجع ج ١ ثل باب ١٢ استحباب التطوع بجميع لعبادات عن الميت من أبواب

القضاء من كتاب الصلاة ص ٥٢٠ .

المنوب عنه ، بل لا يعقل أن يقصد النائب تقرب المنوب عنه ، ويمثل أمره ، أو يتقرب الى الله بأمر المنوب عنه ، ويمثله ، وعلى ما ذكرناه فمورد الاجارة هو الواجبات ، أو العبادات المنوب فيها ، وقد تقدم أن صفة الوجوب أو صفة العبادة لاتنافي الاجارة .

جواز أخذ الاجرة على المستحبات

قوله : (وأما المستحب) . أقول : العمل المستأجر عليه قد يكون حراما ، وقد يكون راجحاً ، وقد يكون مكروهاً ، وقد يكون مباحاً ، وقد يكون مستحباً . أما الحرام والواجب فقد تقدم الكلام عليهما ، وأما المكروه والمباح فلم يستشكل أحد في صحة الاجارة لهما .

وأما المستحب فالمعروف بين الشيعة والسنة (١) هو جواز أخذ الاجرة عليه ، بل هو مقتضى القاعدة الأولية ، إذ لا ترى مانعاً عن شمول العمومات الدالة على صحة المعاملات لذلك ، فقد عرفت آنفاً : أن صفة العبادية وكذا صفة الوجوب لاتنافي الاجارة أو الجمالة وكذلك صفة الاستحباب ، فانها لاتنافيها بطريق الاولوية .

وعلى هذا فلا وجه لتطويل الكلام في تصوير النيابة في المستحبات ، كما لا وجه للفرق فيها بين ما يتوقف ترتب الثواب على قصد التقرب والاخلاص ، كالاتيان بالنوافل والزيارات وبين ما لا يتوقف ترتب الثواب على ذلك ، كبناء المساجد والقناطر ونحوهما .

من كان اجيراً لغيره في الطواف لم يجز له أن يقصده لنفسه

قوله : (فلو استؤجر لإطافة صبي أو غيبى عليه فلا يجوز الاحتساب في طواف نفسه) . أقول : قد ذكر الاصحاب هنا وجوهاً ، بل أقوالاً : الاول : جواز الاحتساب

(١) في ج ٣ فقه المذاهب ص ١٨١ عن المالكية جوزوا أخذ الاجرة على بعض الامور المستحبة . وفي ص ١٨٨ عن الشافعية تصح الاجارة على كل مسنون كالاذان والاقامة وعلى ذكر الله كالتهايل . وفي ص ١٩٥ عن الحنابلة لانصح الاجارة على كل فعل قربي .

وقد تقدم رأي الحنفية في الاجارة على الطاعة في ص ٤٦٠ .

من كان أجيراً لغيره في الطواف لم يجز له أن يقصده لنفسه ٤٧٧

مطلقاً ، وقد استظهره المصنف من الشرائع والقواعد على اشكال في الثاني . الثاني : عدم جواز الاحتساب مطلقاً حتى في صورة التبرع ، وقد حكاه بعض الاعاظم عن بعض الشافعية الثالث : عدم جواز الاحتساب عن نفسه فيما اذا استؤجر للإطافة بغيره ، او لحمله في الطواف ، وقد نسب المصنف الى جماعة منهم الإسكافي . الرابع مذكوره العلامة في المختلف من الفرق بين الاستئجار للطواف به ، وبين الاستئجار لحمله في الطواف ، فانه منع عن احتساب ذلك لنفسه في الاول دون الثاني . الخامس : مذكوره في المسالك من انه اذا كان الحامل متبرعاً او حاملاً بجمالة او كان مستأجراً للحمل في طوافه أمكن ان يحتسب كل منها طوافه عن نفسه . وأما لو كان مستأجراً للحمل مطلقاً لم يحتسب ، لأن الحركة المخصوصة قد صارت مستحقة عليه لغيره ، فلا يجوز صرفها الى نفسه .

والتحقيق ان المؤجر قد يكون أجيراً عن الغير في الطواف ونائباً عنه في إيجاد العمل المعين في الخارج ، وقد يكون أجيراً للإطافة به ، وقد يكون أجيراً لحمله في الطواف . أما العبارة الاولى فانه لا يجوز للأجير ان يقصد الطواف لنفسه حين ما يأتي بالعمل المستأجر عليه ، لأن الاجارة تقتضي اختصاص العمل المستأجر عليه بالمستأجر ، ولذا لو فوته احد يضمنه له ، والأمر بالطواف المتوجه الى الاجير يقتضي الاتيان به عن نفسه وعدم اجزائه عن غيره ، كما هو مقتضى القاعدة في جميع الأوامر المسوقة لبيان الأحكام التكليفية .

وبعبارة اخرى ان المستأجر إنما يستحق الحركات المخصوصة على الأجير ، لكونها مملوكة له ، فلا يجوز للأجير ان يحتسبها عن نفسه . ولعله الى هذا اشار في المسالك في عبارته المتقدمة .

واما اذا كان أجيراً لحمل غيره في الطواف او للإطافة به فهل يجوز له ان يقصد الطواف لنفسه حين ما يحمل المستأجر للطواف أم لا ؟ فقد يقال بالثاني ، لأن الحركات المخصوصة الصادرة من الاجير مملوكة للمستأجر ، فلا تقع عن الاجير ، نظير الصورة السابقة . ولكن الظاهر هو الجواز تبعاً لجم غفير من الأصحاب ، وقد تقدم رأيهم . والوجه في ذلك أن ما يستحق به المستأجر على الأجير إنما هو الحمل فقط ، ومن الواضح أنه حاصل على كل حال ، لأن شأن الأجير في هذه الصورة شأن الدابة التي يركبها السائر عن نفسه للطواف ، وعليه فلا تنافي بين كون شخص أجيراً لحمل غيره في الطواف وبين أن يقصد الطواف لنفسه في هذه الحالة .

والذي يدلنا على ذلك أن : الأول : أنه إذا لم يسمه حامل في الطواف فلا بأس

اعتبر في الطائف من الشرائط - كالمشي على القهقري مثلاً - لم يضر بطواف المحمول اذا كان واجداً لشرائط الطواف ، ومن المقطوع به أنه لو كان مصعب الاجارة هو الطواف عن الغير بعنوان النيابة لما حصل العمل المستأجر عليه في الخارج .
الثاني : أنه ورد في جملة من الاخبار (١) جواز حمل الغير في الطواف مع العجز عنه ، فهي باطلاقها تدل على ما ذكرناه . على أنه لو كان مورد هذه الاخبار غير الاجارة فانها تدل أيضاً على صحة ذلك ، لانها ظاهرة في أن حمل غيره في الطواف لا ينافي قصد الحامل الطواف لنفسه ، لكون كل منها بعيداً عن الآخر .

حرمة أخذ الاجرة على الاذان

قوله : (لا يجوز أخذ الاجرة على أذان المكلف لصلاة نفسه) . أقول : المعروف بين الاصحاب حرمة أخذ الاجرة على الاذان ، بل في المستند حكى الاجماع عليها ، وعلى هذا النهج بعض فقهاء العامة (٢) .

والتحقيق أن مقتضى القاعدة هو جواز أخذ الاجرة على الواجبات وعلى المستحبات تعبدية كانت أم توصيلية ، لكونها من الاعمال المحترمة التي تقابل بالمال ، فتكون المعاملة عليها مشمولة للعمومات ، وأن صفة الوجوب أو صفة العبادية أو اقتران العمل العبادي بالدواعي غير القربية لا تنافي التقرب والاخلاص إلا مع الدليل الخارجي ، كامتثال العبادات بداعي الرياء ، وقد عرفت ذلك كله آنفاً .

(١) عن هيثم التميمي قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : رجل كانت معه صاحبه لاستطيع القيام على رجلها فحملها زوجها في محل فطاف بها طواف الفريضة بالبيت وبالصفاء والمروة أيجز به ذلك الطواف عن نفسه طوافه بها ؟ قال : أيها الله اذا . حسنة لبراهيم ابن هاشم . قوله أيها الخ : معناه إي والله يكون ذا ، فلهاء عوض عن ويار القسم ، كما ذكره جمع من النحاة .

وعن حفص بن البختري عن أبي عبد الله «ع» في المرأة تطوف بالصبي : نسعى به هل يجزي ذلك عنها وعن الصبي ؟ قال : نعم . حسنة لبراهيم .
راجع ج ٨ الوافي ص ١٣٥ . وج ٢ ثل باب ٥٠ أن من حمل إنساناً فطاف به من أبواب الطواف ص ٣٠٦ .
(٢) قد تقدمت الإشارة الى آرائهم في ص ٤٦٠ .

ومن هنا يتجلى لك جواز أخذ الاجرة على الاذان وعلى الإمامة اذا كانا مترجعين
من ذلك الى الغير بحيث يصح لاجله الاستئجار ، كلاعلام بدخول الوقت أو الاجترار به
في الصلاة ، والافتداء بالامام .

ولكن قد سمعت في مقدمة البحث عن أخذ الاجرة على الواجب أن مورد الكلام فيما اذا
كان العمل المستأجر عليه حاوياً للشرائط الاستئجار مع قطع النظر عن كونه واجباً أو مستحباً
وعن كونه تعبدياً أو توصلياً ، وعليه فلو منع الشارع عن أخذ الاجرة على عمل خاص ،
وتعلق غرضه بكونه مجانياً فإنه خارج عن حريم البحث ، ولا يختص ذلك بالعبادات ، ولا
بواجبات والمستحبات ، ومن الواضح جداً أنه ثبت في الشريعة المقدسة (١) عن أهل بيت
العصمة (ع) حرمة أخذ الاجرة على الاذان وعلى الإمامة .

قوله : (وعلى الاشبه كافي الروضة) . أقول : هذا سهو من قلمه الشريف ، فإنه ذكر
الشهيد (ره) في الروضة : (والاجرة على الاذان والائمة على أشهر القولين) .

(١) في ج ١ ثل باب ٣٨ عدم جواز اخذ الاجرة على الاذان من أبواب الاذان
ص ٣٣٦ : في رواية السكوني قال النبي (ص) لعلي (ع) : ولا تتخذن ، وذنأ يأخذ على
أذانه أجزاً . ضعيفة للنوفلي .

وفي ج ٢ ثل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الامر بالمعروف ص ٥١٢ في حسنة
حمران بن هاشم الواردة في فساد الدنيا واضمحلال الدين : ورأيت الاذان بالاجر
والصلاة بالاجر .

وفي باب ٥٨ عدم جواز أخذ الاجرة على الاذان مما يكتسب به ص ٥٤٥ : عن زيد
ابن علي عن أبيه عن آبائه عن علي (ع) إنه أتاه رجل فقال : يا أمير المؤمنين والله إني
أحبك لله ، فقال له : لكنني أبغضك لله ! قال : ولم ؟ قال : لأنك تبغي في الاذان وتأخذ
على تعليم القرآن أجراً . ضعيفة بعبد الله بن منبة ، والحسين بن علوان . ورواها الصدوق
مرسلاً إلا أنه قال : ينبغي في الاذان كسباً .

وفي ج ٣ ثل باب ٣٢ من لا تقبل شهادته من أبواب الشهادات ص ٤١٥ : عن محمد بن
مسلم عن أبي جعفر (ع) قال : لا تصلي خلف من يبغي على الاذان والصلاة ، الناس أجراً
ولا تقبل شهادته . صحيحة .

وفي ج ١ المستدرک باب ٣٠ عدم جواز أخذ الاجرة على الاذان من أبواب الاذان
ص ٢٥٤ ما يدل على ذلك .

أخذ الاجرة على الشهادة

قوله : (ثم إن من الواجبات التي يحرم أخذ الاجرة عليه عند المشهور تحمل الشهادة بناء على وجوبه) . أقول : ذهب المشهور من فقهاءنا وفقهاء العامة الى وجوب الشهادة تحملاً وأداءً كما يظهر لمن يراجع الى كلماتهم في مواردنا . وهذا هو الظاهر من الكتاب الكريم (١) ومن الروايات المذكورة في أبواب الشهادات ، وعليه فأخذ الاجرة على الشهادة من صغريات أخذ الاجرة على الواجب ، وقد عرفت سابقاً ذهاب المشهور الى حرمة أخذها عليه .

ولكن قد علمت فيما تقدم أن مقتضى القاعدة هو جواز أخذ الاجرة على الواجبات مطلقاً ما لم يثبت منع من الخارج ، ومن المعلوم أننا لم نجد في أدلة وجوب الشهادة ما يمنع عن ذلك .

بل الظاهر من بعض الروايات (٢) الواردة في قوله تعالى : (ولا يأب الشهداء اذا مادعوا) . أن المنفي في الآية هو ان يقول المدعو الى الشهادة : لا أشهد على الواقعة ؛ وواضح ان هذا لا ينافي جواز اخذ الاجرة على الشهادة . نعم لو امتنع المشهود له عن إعطاء الاجرة وجب على الشاهد ان يشهد بالواقعة عياناً .

هذا كله اذا كان تحمل الشهادة او أدائها واجباً عينياً . واما اذا كان كل منهما واجباً كفائياً فقد تقدم ان اخذ الاجرة على الواجب الكفائي مع عدم الانحصار خارج عن محل الكلام ، فإنه واجب على جميع المكلفين ، لا على شخص واحد معين . ثم إنه لا يستفاد من أدلة وجوب الشهادة إلا كونها واجبة على نهج بقية الاحكام التكليفية الكفائية او العينية من غير ان يستفاد منها كون التحمل او الأداء حقاً للمشهود له .

ثم إنه قد يقال بحرمة اخذ الاجرة على مطلق التعاليم او على تعليم القرآن . ولكنه فاسد . فقد ثبت جواز ذلك في جملة من الاخبار (٣) وفي بعضها وقع الإضرار على القائلين بالحرمة

(١) سورة البقرة ، آية : ٢٨٢ قوله تعالى (ولا يأب الشهداء اذا مادعوا) وفي آية

٢٨٣ قوله تعالى : (ولا تكتموا الشهادة ومن يكتتمها فإنه آثم قلبه) .

(٢) راجع ج ٣ ثل باب ١ وجوب تحمل الشهادة من أبواب الشهادات ص ٤٠٧ .

(٣) في ج ٢ ثل باب ٥٧ كراهة الاجرة على تعليم القرآن مما يكتسب به ص ٥٤٥ .

و ج ١ ك.باب ٣٨ كسب المعلم من المعيشة ص ٣٦٢ . و ج ١٠ الوافي ص ٣٧ .

ورميهم الى الكذب وعداوة الحق . نعم لانضائق من القول بالكراهة ، ولورود النهي عن ذلك في بعض الأخبار المحمول على الكراهة ، وعلى هذا المنهج المشهور من العامة (١) على أن الروايات الواردة في حرمة كسب المعلم وجوازه ضعيفة السند ، فيرجع الى عمومات مادل على جواز الكسب .

ثم إنه لا يجوز أخذ الاجرة على القضاء للروايات الخاصة (٢) وأن الظاهر من آية النفر (٣) الآمرة بالتنقه في الدين ، وإنذار القوم عند الرجوع اليهم أن الإفتاء أمر مجني في الشريعة المقدسة . فيحرم أخذ الاجرة عليه . ويؤيده قوله تعالى (٤) : (قل لأسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى) .

— في رواية حسان المعلم عن أبي عبد الله «ع» : لا تأخذ على التعليم أجراً . ضعيفة بحسان وفضل بن كثير .

وفي رواية الفضل عنه «ع» : إن هؤلاء يقولون : إن كسب المعلم سحت ؟ فقال : كذبوا أعداء الله الحديث . ضعيف بفضل . وقد تقدمت الرواية في ص ٤٨ .
وفي المصدر المزبور من ثل عن الصدوق قال «ع» : من أخذ على تعليم القرآن أجراً كان حظه يوم القيامة . مرسل . وفي ج ٢ المستدرك ص ٣٣٥ . ما يدل على حرمة تعليم القرآن . ولكنه ضعيف السند .

وقد أخرج البيهقي في ج ٦ من سننه ص ١٢٤ أحاديث تدل على جواز أخذ المعلم الاجرة للتعليم . وأحاديث أخرى تدل على كراهة أخذها لتعليم القرآن .
(١) قد تقدمت الإشارة الى آرائهم في ص ٤٨ .

(٢) في ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجزة مما يكتسب به ص ٥٣٨ في صحبة
عمار بن مروان جعل الإمام «ع» من السحت اجور القضاء .
وفي ج ٢ المستدرك ص ٤٣٦ و ص ٤٢٦ عن الجعفرات عن علي «ع» إنه جعل من السحت أجر القاضي .

وفي حسنة ابن سنان بابن هاشم سئل أبو عبد الله «ع» عن قاض بين قريتين بأخذ من السلطان على القضاء الرزق ؟ فقال : ذلك السحت . وقد تقدمت الإشارة الى مصادرها في ص ٢٦٩ .

- (٣) سورة التوبة ، آية : ١٢٣
- (٤) سورة الشورى ، آية : ٢٢

الارتزاق من بيت المال

قوله : (بقي الكلام في شيء الخ) . أقول : حاصل كلامه أن معظم الأصحاب قد صرحوا بجواز الارتزاق من بيت المال لكل من يحرم عليه أخذ الاجرة على الاتيان بالواجبات كالقضاء والافتاء وتجهيز الميت ، أو الاتيان بالمستحبات كالإذان ونحوه . والوجه في ذلك أن بيت المال معد لمصالح المسلمين ، وهذه الموارد من جملتها ، لعود النفع اليهم ، فإن أي شخص إذا أتى بأي شيء يرجع إلى الجهات الراجعة إلى مصالح المسلمين كالأموال المذكورة وغيرها جاز لولي الأمر أن يدر عليه من بيت المال ما يرفع به حاجته .

ولا يفرق في ذلك بين أن يكون المقدار المقرر لهم أقل من أجره المثل أو مساوياً لها أو أكثر منها ، ولا بين أن يكون تعيين ذلك قبل قيام هؤلاء بالوظائف المقررة عليهم أو بعده ، بل يجوز لولي المسلمين أن يقول لأحد منهم : اقض في البلد ، أو أذن وأنا كفيتك مؤنتك من بيت المال ، ولا يكون ذلك إجارة ولا جعالة .

نعم يشترط في جواز الارتزاق من بيت المال أن يكون المتصدي للعناصب المذكورة والوظائف المقررة من ناحية الشرع محتاجاً إليه بحيث لا يقدر على قوت نفسه وعياله ولو بالتكسب ، وإلا فلا يجوز له الارتزاق من بيت المال ، فإنه تضييع لحقوق المسلمين .

أقول : لو قلنا بجرمة أخذ الاجرة على الواجبات أو المستحبات فإن الأدلة الدالة على الحرمة مختصة بعنوان الاجرة والجعل فقط ، فلا تشمل بقية العناوين المنطبقة على المتصددين لتلك الوظائف ، كالارتزاق من بيت المال ، فإنه معد لمصالح المسلمين ، فيجوز صرفه في أي جهة ترجع إليهم وتمس بهم ، بل يجوز لهؤلاء المتصددين للجهات المزبورة أن يمتنعوا عن القيام بها بدون الارتزاق من بيت المال إذا كان العمل من الأمور المستحبة ، وعاليه فلا وجه لاعتبار الفقر والاحتياج في المرتزقة كما ذهب إليه جمع كثير من أعظم الأصحاب .

لا يقال : إذا صار القضاء وأمثاله من الواجبات العينية كان شأن ذلك شأن الواجبات العينية الثابتة على ذمم أشخاص المكلمين ، كالصلاة والصوم والحج ونحوها ، ومن الواضح جداً أنه لا يجوز الارتزاق من بيت المال بازائها ،

فإنه يقال : إن القضاء ونحوها وإن كانت من الواجبات العينية فيما إذا انحصر القاضي بشخص واحد ، ولكنها مما يقوم به نظام الدين ، فتكون من الجهات الراجعة إلى مصالح المسلمين ، فقد عرفت : أن مصرف بيت المال إنما هو تلك المصالح ، فلا يقاس القضاء وأمثاله

بالواجبات العينية ابتداءً خصوصاً إذا أراد القاضي أن ينتقل من بلده إلى بلد آخر ، بل الأمر كذلك في جميع الواجبات العينية إذا توقف على الاتيان بها ترويج الدين ومصلحة المسلمين

بيع المصحف

قوله : (خاتمة تشتمل على مسائل : الاولى - صرح جماعة) . أقول : ذهب المشهور من أكابر أصحابنا إلى حرمة بيع المصحف ، وذهب جمع آخر كصاحب الجواهر وغيره إلى الجواز . والمراد بالمصحف الأوراق المشتملة على الخطوط ، كبقية الكتب ، دون الخط فقط ، كما اختاره المصنف (ره) تبعاً للدروس ، فإن الخط بما هو خط غير قابل للبيع ، لكونه عرضاً محضاً تابعاً لمعرضه ، فلا يمكن انفكاكه عنه حتى يبحث فيه بأنه يقابل بالتمن أم لا . وعلى تقدير كونه من قبيل الجواهر ، كالخطوط المخطوطة بالحبر ونحوه ، فإنه لا يقبل النقل والانتقال ، وكيف كان فلا وجه للبحث عن جواز بيع الخط الخالي عن الأوراق وعدم جوازه .

نعم شأن الخطوط بالنسبة إلى الأوراق شأن الصور النوعية العرفية التي يلزم من انتفائها انتفاء المبيع رأساً كما سيأتي .

وأما حسن الخط وجودته فذلك من قبيل الاوصاف الكمالية ، فتوجب زيادة في الثمن ولا يلزم من انتفائها انتفاء المبيع لكي يترتب عليه بطلان البيع ، بل يثبت الخيار للشروط له ، إلا إذا كان الخط بمرتبة من الجودة صار مباحاً لسائر الخطوط في نظر العرف ، كخط المير المعروف ، وح فتكون صفة الحسن أيضاً من الصور النوعية العرفية ، ويلزم من انتفائها انتفاء المبيع ، فيحكم ببطلان البيع .

ونظير ذلك ما إذا باع فراشاً على أنه منسوج بنسج قاسان فبان أنه منسوج بنسج آخر فإن الأول لجودة نساجته يعد في نظر العرف مباحاً للثاني ، فيبطل البيع ، لأن ما جرى عليه العقد غير واقع ، وما هو واقع غير ما جرى عليه العقد . وعلى الجملة متعلق البحث في بيع المصحف إما الأوراق المجردة عن الخطوط ، أو العكس ، أو هما معاً ، وحيث لا سبيل إلى الاول والثاني فيتعين الثالث .

ثم إن الروايات الواردة في بيع المصحف على طائفتين :

الاولى : مادل (١) على حرمة بيعه ، أي الأوراق المقيدة بالخطوط ، وتدل هذه الطائفة

(١) كا . عن عبد الرحمن بن سليمان عن أبي عبد الله «ع» قال : سمعته يقول : إن

على جواز بيع غلافه وحديثه وحليته . الثانية . مادل (١) على جواز بيعه فتقع المعارضة بينها .

وقد جمع المصنف بينها بأن الطائفة المجوزة وإن كانت ظاهرة في جواز البيع ، ولكنها

— المصاحف لن تشتري فإذا اشترت فقل : إنما أشتري منك الورق وما فيه من الأدم وحليته وما فيه من عمل يدك بكذا وكذا . مجهولة لعبد الرحمن .

كا . عن سماعة عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن بيع المصاحف وشراءها ؟ قال : لا تشتري كتاب الله عز وجل ولكن اشتر الحديد والورق والدفين وقل : اشترت منك هذا بكذا وكذا . ضعيفة لعثمان بن عيسى . ورواها الشيخ في يب بأدنى تفاوت .

يب . عن جرأاح المدائني عن أبي عبد الله «ع» في بيع المصاحف قال : لا تبع الكتاب ولا تشتريه وبيع الأديم والورق والحديد . ضعيفة لقاسم بن سليمان وجراح .

يب . عن سماعة قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : لا تبيعوا المصاحف فإن بيعها حرام ، قلت : فما تقول في شرائها ؟ قال : اشتر منه الدفين والحديد والغلاف وإياك أن تشتري الورق وفيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراما وعلى من باعه حراما . ضعيفة لعبد الله الرازي عن أبي حمزة البطائي . راجع ج ١ كا ص ٣٦٢ . وج ١٠ الوافي ص ٣٧ وج ٢ التهذيب ص ١١٠ . وج ٢ ثل باب ٥٩ عدم جواز بيع المصاحف من أبواب ما يكتسب به ص ٥٤٦ .

(١) كا . عن عنيسة الوراق قال : سألت أبا عبد الله فقلت : أنا رجل أبيع المصاحف فإن نهيته لم أبعها ؟ فقال : ألسنت تشتري ورقاً وتكتب فيه ؟ قلت : بلى وأعجلها . قال : لا بأس به . مجهولة بعنيسة .

كا و يب . عن روح بن عبد الرحيم عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن شراء المصاحف وبيعها ؟ قال : إنما كان يوضع الورق عند المنبر وكان ما بين المنبر والحائط قدر ما تمر الشاة أو رجل منحرف قال : فكان الرجل يأتي فيكتب من ذلك ثم انهم اشتروا بعد ذلك ، قلت : فما ترى في ذلك ؟ قال : أشتري أحب إلي من أن أبيع ، قلت : فما ترى أن أعطي على كتابه أجراً ؟ قال : لا بأس ولكن كذلك كانوا يصنعون . ضعيفة بغالب ابن عثمان .

كا . عن أبي بصير قال : سألت أبي عبد الله عن بيع المصاحف وشرائها ؟ فقال (ع) : لا . يوضع عند القاعة والمنبر ، إلى أن قال (ع) : أشتريه أحب إلي من أن أبيع . راجع المصادر المتقدمة .

لم تتعرض لبيان كلفيته ، فلا تعارض مادل على حرمة بيعه المتضمن للبيان .
واحتتمل في الجواهر حمل الأخبار المجوزة (على إرادة شراء الورق قبل أن يكتب بها
على أن يكتبها ، فيكون العقد في الحقيقة متضمناً لمورد البيع ومورد الاجارة بقرينة قوله
عليه السلام : وما عملته يدك بكذا ، ضرورة عدم صلاحية العمل مورداً للبيع ، فلا بد من
تنزيله على الاجارة) .

ويرد على الوجهين أن كلاماً من النفي والاثبات في الروايات الواردة في بيع المصاحف إنما
ورد على مورد واحد ، وعليه فلا ترتفع المعارضة بين الطائفتين بشيء من الوجهين ، لأنها
من الجمع التبرعي المحض ، ولا شاهد لها من العقل والنقل .

ويرد على خصوص ما في الجواهر أنه لا وجه لجعل العقد الواحد متضمناً لموردي الاجارة
والبيع معاً تمسكاً برواية عبد الرحمن بن سليمان المذكورة في الحاشية . فإنه مضاف الى كونها
ضعيفة السند . أنه لا دلالة فيها على مقصود صاحب الجواهر ، إذ الظاهر من عمل اليد في
قوله (ع) : (فقل إنما اشتري منك الورق وما فيه من الأدم وحليته وما فيه من عمل يدك
بكذا وكذا) . هو الأثر الحاصل من العمل ، لانفس الفعل ، فإنه لا وجه لكون العمل
بعد وقوعه متعلقاً للاجارة .

والتحقيق أن تحمل الطائفة المانعة من الروايات على الكراهة بدعوى أن الغاية القصوى
من النهي عن بيع المصحف إنما هو التأدب والاحترام لكلام الله عز وجل ، فإنه أجل من
أن يجعل مورداً للبيع ، كسائر الكتب والأمتعة ، وأرفع من أن يقابل بثمن
بخس دراهم معدودة ، إذ الدنيا وما فيها لا تساوي عند الله جناح بعوضة ، فكيف يمكن
أن يقع جزء من ذلك ثمناً للقرآن الذي اشتمل على جميع ما في العالم ويدور عليه مدار الاسلام !!
ومن هنا تعارف من قديم الأيام أن المسلمين يعاملون على المصاحف معاملة المسادايا .
ويسمون ثمن القرآن هدية ، وعليه فيحمل النهي الوارد عن بيعه على الكراهة ، لا يرشاده
الى ما ذكرناه .

ويدلنا على ذلك قوله (ع) في رواية روح بن عبد الرحيم : (اشتري أحب إلي من أن
أبيعه) . وقوله (ع) في حديثه أبي بصير : (اشتريه أحب إلي من أن أبيعه) . وقد
ذكرناهما في الفهامش . طين تكون الثمراء أحب عند الامام من البيع يدل على كراهة البيع
وكونه مثلاً له غاية القدر ، وإن كان النهي تكليفاً لم يفرق فيه بين البيع والشراء .
وليس من المانع من ذلك ، وإن كان النهي على الجارية . لأنها ظاهرة في الحرمة التكليفية ، فلا دلالة
فيها على اشتريه . وإن كان النهي على الجارية . لأنها ظاهرة في الحرمة التكليفية ، فلا دلالة

مراراً . ويضاف الى جميع ما ذكرناه أن الطائفة المانعة كلها ضعيفة السند ، وغير منجيبة بشيء ، فلا يجوز الاستناد اليها .

لا يقال : إن مادل على جواز بيع الورق أيضاً معارض بما دل على عدم جواز بيعه كرواية سماعة المتقدمة في الحاشية المصروفة بحرمه بيع الورق الذي فيه القرآن ، فإنه يرد عليه مضاعفاً الى ضعف السند في رواية سماعة أنها صريحة في المنع عن بيع الورق الذي فيه القرآن ، لا الورق المجرد ، فلا معارضة بينها .

ثم إذا قلنا بحرمه بيع المصحف أو بكراهته ، للروايات المتقدمة فإنه لا إشعار فيها بأن القرآن لا يملك ، وأنه لا يقبل النقل والانتقال مطلقاً ، وعليه فقطضى القاعدة أنه كسائر الأموال يجري عليه حكمها من أنحاء النقل والانتقال حتى الهبة المعوضة ، لوقوع العوض في مقابل الهبة دون المصحف ، إلا البيع فقط .

ويدل على ما ذكرناه جريان السيرة القطعية على معاملة المصاحف معاملة بقية الأموال ، وتدل على ذلك أيضاً الروايات (١) الدالة على أن المصحف من الحبة ينتقل الى الولد الأكبر بموت الوالد ، وإذا لم يكن للميت ولد أكبر ينتقل الى سائر الورثة ، فلم يكن المصحف مملوكاً ، أو لم يكن قابلاً للانتقال لم تصح الاحكام المذكورة ، ويدل على ما ذكرناه أيضاً أنه أو أئلف أحد مصحف غيره ، أو أحدث فيه نقصاً ضمن ذلك لصاحبه . ومن الواضح أنه لو لم يكن مملوكاً فإنه لا وجه للحكم بالضمان .

وبما تقدم يظهر ضعف مقاله المحقق الإيرواني : من أن (مورد الاخبار المانعة هو البيع ويمكن جعلها كناية عن مطلق النواقل الاختيارية ، بل إشارة الى عدم قبوله للنقل ولو بالاسباب الغير الاختيارية كالإرث) .

ثم إنه على القول : بحرمه بيع المصحف ، أو بكراهته فلا يجري ذلك في مبادلة مصحف بمصحف آخر ، لا تصرف أدلة المنع عن هذه الصورة كما ذكره السيد (ره) ، لا مكان منعه باطلاق الأدلة ، على أنه لا منشأ للانصراف المذكور . بل لما عرفت سابقاً من أن المنع عن بيع القرآن إنما هو لعظمته ، وأنه يفوت عن الانسان متاع ثمين بآراء من بخس ، فإذا كانت المبادلة بين المصحفين لم يحر ذلك المحذور موضوعاً .

ثم إنه لا ملازمة بين بيع المصحف ، وبين أخذ الاجرة على كتابته ، فلا يلزم من حرمة

(١) راجع ج ٢ كما باب ١٢ ما يربث الكبير من الولد دون غيره ص ٢٥٨ . وج ١٣ الوافي باب ١٢١ ما يختص به الكبير ص ١١٤ . وج ٣ ثل باب ٣ ما يجبي به الولد الذكر الأكبر من تركه أبيه دون غيره . من أبواب ميراث الابوين والاولاد ص ٣٤٣ .

الأول أو كراهته حرمة الثاني أو كراهته ، بل مقتضى القاعدة هو الإباحة . وتدل عليه جملة من الروايات (١) .

معنى حرمة بيع المصحف وشرائه

قوله : (بقي الكلام في المراد من حرمة البيع والشراء) . أقول : حاصل كلامه : انه لاشبهة في أن القرآن يملك ولو بكتابتة في الأوراق الملوكة ، وعليه فاما ان تكون النقوش من الاعيان الملوكة أولا ، وعلى الثاني فلا حاجة الى النهي عن بيع الخط ، إذ لم يرفع بازائه جزء من الثمن ليكون ذلك بيعاً ، وعلى الأول فاما ان يبقى الخط في ملك البائع او ينتقل الى المشتري وعلى الأول فيلزم ان يكون المصحف مشتركاً بين البائع والمشتري ، وهو بديهي البطلان ، ومخالف للاتفاق . وعلى الثاني فان انتقلت هذه النقوش الى المشتري في مقابل جزء من الثمن فهو البيع المنهي عنه ، وإن انتقلت اليه تبعاً لغيره - كسائر ما يدخل في المبيع قهرأمن الاوصاف التي تتفاوت قيمته بوجودها وعدمها - فهو خلاف مفروض المتباين والتحقيق ان نقوش القرآن وخطوطه من قبيل الصور النوعية العرفية ، وهي مملوكة لمالك الأوراق ملكية تبعية ، ودخيلة في مالية الورق كبقية الاوصاف التي هي من الصور النوعية في نظر العرف ، وعليه لمورد الحرمة أو الكراهة هو بيع الورق الذي كتب فيه كلام الله .

وتوضيح ذلك انك قد عرفت في بعض المباحث السابقة وستعرف إنشاء الله تعالى في مبحث الشروط ان كيفيات الاشياء وان كانت بحسب الدقة الفلسفية من مقولة الاعتراض ولكنها تختلف في نظر اهل العرف ، فقد يكون نظرهم الى الاشياء انفسها بالاصالة والى اوصافها بالتبع ، كالاصاف التي هي من لوازم الوجود ؛ وقد يكون نظرهم فيها بالاصالة والى الماداة بالتبع ؛ لكون الهيئته من الصور النوعية في نظرهم ، كالأشكال الكائنة والكوز المصنوعين من الخرف ، فانها في نظر العرف نوعان متباينان وإن كانتا من مادة واحدة ، وقد يكون نظرهم الى كليهما كالفرش المنسوج من تصوم ؛ فان الفرق بينهما

(١) في ج ٢ من باب ٥٩ عدم جواز بيع المصحف مما يكتسب به ص ٥٦٦ : عن أبي ابن جعفر قال : وسألته عن الرجل هل يصاح له ان يكتب المصحف بالاجر ؟ قال : لا بأس . صحيح . ورواه ابن ادریس فی آخر السرائر نقلاً عن جامع البزنطي . (٢) (ع) وقريب منه خبر قرب الاسناد . وتقدم في رواية روح .

نظر اهل العرف بمادته وهيئته ، فهو مبائن في نظرهم مع العبادة المنسوجة من الصوف ، ومع الفراش المنسوج من القطن .

أما القسم الاول فالمالية فيه من ناحية المواد لخروج اوصافها عن الرغبات ، وأما القسم الثاني فالمالية فيه لخصوص الهيئات لكون المادة ملحوظة بالتبع ، وأما القسم الثالث فالمالية فيه للهيئة والمادة معاً ، فان النظر فيه الى كل منها ، وعليه فاذا تخلفت اوصاف المبيع فان كانت من الصور النوعية بطل البيع ، كما اذا باع كوزاً فبان كأساً ، او باع فراشا فظهر عباءة ، ووجه البطلان هو أن الواقع غير مقصود والمقصود غير واقع ، وان كانت من الاوصاف الكمالية فان كان لوجودها دخل في زيادة الثمن ثبت عند تخلفها الخيار ، وإلا فلا يترتب عليه شيء ، نعم لا يجوز للبايع تغيير الهيئة ، لكونه تصرفاً في مال الغير بدون إذنه ، وهو حرام ، إلا اذا كانت الهيئة مبنوضة ، كما ياكل العبادة الباطلة .

واذا عرفت ذلك فنقول : إن النقوش في المصاحف سواء كانت من الاعراض الصرفة أم من الجواهر وإن لم تكن مالاً ، ولا مملوكة بنفسها ، ولكنها دخيلة في مالية الاوراق ، فان هذه النقوش في نظر اهل العرف من الصور النوعية التي بدور عليها مدار التسمية ، بحيث لو باع احد مجموع ما بين المدفنين على أنه مصحف فبان اوراقاً خالية عن الخطوط ، او كتاباً آخر بطل البيع ، لعدم وجود المبيع في نظر العرف ، فالمصحف وكتاب المفاتيح مثلاً نوعان ، والجواهر والبحار متباينان ، وقد ظهر من جميع ما ذكرناه ان مورد الحرمة او الكراهة في بيع المصحف هو الورق النقوش الذي يسمى مصحفاً ، ويؤيد ذلك ما في رواية سماعه من قوله (ع) : (وإياك ان تشتري الوزق وفيه القرآن مكتوب) .

ثم اذا قلنا بحرمة بيع المصحف فيمكن توجيه المعاملات الواقعة عليه في الخارج بأحد وجهين ، وهما اللذان يمكن استفادتهما من الروايات المانعة :

الاول : ان يكون المبيع هو الجلد والغلاف والحديد والحلية ، ولكن يشترط المشتري على البايع في ضمن العقد ان يملكه الاوراق - التي كتب فيه القرآن - مجاناً ، ولا يلزم التصريح بذلك الشرط ، فانه بعد البناء على حرمة بيعه فالقريظة القطعية قائمة على اعتبار ذلك الشرط في العقد ، بداهة ان غرض المشتري ليس هو شراء الاديم والحديد والغلاف فقط ، وإلا لاشتري غيرها ، بل غرضه تملك المصحف .

الثاني : ان يكون المبيع بالأصالة هو الامور المذكورة ، ولكن تنتقل الخطوط الى المشتري تبعاً وقهراً ، فتكون مملوكة له ملكية تبعية ، إذ لا يعقل انفكاك الصورة عن المادة لكي تبقى الهيئة في ملك البايع وتنتقل المادة الى المشتري .

حكم بيع أبعاض المصحف

لا يقال : إذا كان المبيع هو الامور المذكورة لزم القول بصحة بيع المصحف على وجه الاطلاق حتى اذا ظهر عيب في النقوش الموجودة في الاوراق .
فانه يقال : لا بأس بالالتزام بذلك إلا اذا اشترط المشتري على البائع صحة المبيع فيثبت المشتري حينئذ خيار تخلف الشرط .

حكم بيع أبعاض المصحف

إذا قلنا بجرمة بيع المصحف أو بكراهته فهل يختص الحكم بمجموع ما بين الدفتين أو يجرى إلى الأبعاض أيضاً ؟ ربما قيل بالثاني ، لقوله «ع» في رواية سماعة المتقدمه (وإياك أن تشتري الورق وفيه القرآن مكتوب فيكون عليك حرما وعلى من باعه حرما) فان هذه الرواية ظاهرة في شمول الحكم لأي ورق كتب فيه القرآن ، وعليه فيشمل الحكم لكتب التفسير ، ولكل كتاب رقم فيه بعض الآيات للاستشهاد والاستدلال ، ككتب اللغة واللفظ والنحو وغيرها ، أو ذكرت فيه لمناسبة الابواب ، كبعض كتب الحديث .
ولكن الذي يسهل الخطب أن السيرة القطعية قائمة على جواز بيع الكتب المزبورة وشرائها من غير نكير حتى من المتورعين في أفعالهم ومعاملاتهم . بل لم نر ولم نسمع من متفقه أنه أفتى فيها بكراهة البيع فضلا عن الفقيه ، وإذن فلا بأس بالالتزام بجواز بيع كل كتاب مشتمل على الآيات القرآنية ، كالكتب المزبورة وغيرها . بل قد يقال : إنه يجوز بيع كتاب مشتمل على أبعاض القرآن جاز بيع أبعاض القرآن بنفسها ، لاعتنا المأثمة فيها ، بل يجوز بيع مجموع القرآن ح ، فان دليل المنع : أعني به رواية سماعة لم يفرق بين مجموع القرآن وأبعاضه ، وحيث قامت السيرة القطعية على جواز البيع في الأبعاض كان ذلك كاشفاً عن جواز بيع المجموع ، ويكون ذلك وجهاً آخر لحل الاخبار المتعارفة على الكراهة .

ولكن الذي يعظم الخطب أن السيرة دليل لبي فيؤخذ منها بالمقدار المتيقن ، فلو أن الأدلة المانعة عن بيع المصحف لم يحز الخروج عنها إلا بمقدار ما قامت عليه السيرة : فلو أن الكتب المشتملة على الآيات القرآنية ، ولا يمكن التعدى منها إلى الأبعاض المأثمة : فالمصحف فضلا عن التعدى إلى مجموع ما بين الدفتين والحكم بجواز بيعه .

بيع المصحف من الكافر

قوله : (ثم إن المشهور بين مه ره ومن تأخر عنه عدم جواز بيع المصحف من الكافر على الوجه الذي يجوز بيعه من المسلم) . أقول : تحقيق الكلام هنا يقع في ناحيتين : الأولى : جواز تملك الكافر للمصحف وعدم جوازه . الثانية : أنه بناء على جواز بيعه من المسلم فهل يجوز بيعه من الكافر أو لا ؟ وأما على القول بحرمة بيعه منه فيحرم بيعه من الكافر بالأولية القطعية .

أما الناحية الأولى فالظاهر هو الجواز للأصل ، فإن مقتضاه جواز تملك كل شخص لأي شيء إلا ماخرج بالدليل ، ومن الواضح جداً أنا لم نجد مايدل على حرمة تملك الكافر للمصحف ، بل الظاهر مما ذكرناه آنفاً هو جواز ذلك لأي أحد من الناس .

ويلوح ذلك أيضاً من كلام الشيخ (ره) في فصل مايفتم وما لايفتم من المبسوط ، أن مايجد في دار الحرب من المصاحف والكتب التي ليست بكتب الزندقة والكفر داخل في الفتيمة ، ويجوز بيعها . إذ مع عدم تملك الكافر للمصاحف فلا وجه لدخولها في الفتيمة ، بل تكون من قبيل مجهول المالك . وأما الوجوه المذكورة لحرمة بيع المصحف من الكافر فلا دلالة فيها على عدم تملكه إياه ، كما سيأتي .

وأما الناحية الثانية فقد استدل المصنف على حرمة بيع المصحف من الكافر بوجوده : الأول : غوى مادل على عدم تملك الكافر للمسلم .

وفيه أولاً : أنه لا دليل على ذلك ، بل مادل على وجوب بيعه يدل بالالتزام على تملكه إياه ، إذ لا بيع إلا في ملك ، وأيضاً ذكر الفقهاء أنه لو اشترى الكافر أحد عموديه المسلم فإنه ينعق عليه ، مع أنه لا يعتق إلا في ملك ، وسيأتي تفصيل ذلك في البحث عن شرائط العوضين .

وثانياً : لو سلمنا ثبوت الحكم في العبد المسلم فلا نسلم قياس المصحف عليه ، فإنه مضاعف إلى بطلان القياس في نفسه ، أن في تملك الكافر للمسلم ذلاً عليه ، بخلاف تملكه للمصحف فإنه ربما يزيد في احترامه ، كما إذا جملة في مكتبة نظيفة للاطلاع على آياته وبراهينه ، بل قد تترتب على ذلك هدايته إلى الاسلام .

الثاني : النبوي (١) المعروف (الاسلام يعلو ولا يعلى عليه) . بدعوى أن تملك الكافر

(١) راجع ج ٣ ثل باب ١ ان الكافر لا يرث المسلم من كتاب الارث . ورواه في —

للمصحف يوجب الاستعلاء على الاسلام ، فلا يجوز .
 وفيه أولا : أن النبوي المذكور ضعيف السند . وثانياً : أنه مجمل فلا يجوز الاستدلال به على المطلوب ، إذ يمكن أن يراد به أن الاسلام يغلب على بقية الأديان في العالم . ويمكن أن يراد به أن الاسلام أشرف من سائر المذاهب . ويمكن أن يراد به علو حجته وسمو برهانه ، لأن حقيقة الاسلام مستندة الى الحجج الواضحة والبراهين اللائحة بحيث يفهمها كل عاقل عاقل مبرح حتى الصبيان ، ويتضح ذلك جلياً لمن يلاحظ الآيات القرآنية ، وكيفية استدلاله تعالى على المبدء والمعاد وغيرها ببيان واضح يفهمه أي أحد ، بلا احتياج الى مقدمات بعيدة بخلاف سائر الأديان ، فأنها تنبتني على خيالات واهية . وتوهمات باردة تشبه بأضغاث الأحلام الثالث : أن بيع المصحف من الكافر يوجب هتكه ، لعدم مبالاته بهتك حرمة الله . وفيه أن بين هتك القرآن ، وبين بيعه من الكافر عموماً من وجه ، فقد لا يوجب بيعه من الكافر هتكاً له ، كما اذا اشتراه وجعله في مكتبة نظيفة ، واحترمه فوق ما يحترمه نوع المسلمين . وقد يتحقق الهتك حيث لا يتحقق بيعه من الكافر ، كما اذا كان تحت يد مسلم لا يبالي بهتك حرمة الله ، فيجعله في مكان لا يناسبه ، ويعامله معاملة المجلات والقراطيس الباطلة : وقد يجتمعان ، كما اذا اشتراه الكافر ونبذه وراء ظهره .
 على أن الهتك إنما يترتب على تسليط الكافر على المصحف خارجاً ، لا على مجرد بيعه منه ، وعليه فإذا وكل مسلماً في بيعه وشرائه والتصرف فيه والانتفاع به فإنه لا يترتب عليه الهتك من ناحية تملك الكافر إياه .
 الرابع : أن بيع المصحف من الكافر يستلزم تنجسه ، للعلم العادي بمس الكافر إياه بالوطوب ، فيكون خراباً من هذه الجهة .
 وفيه أولاً : أن بيعه منه لا يلزم تنجسه ، فإن بينها عموماً من وجه ، كما هو واضح . وثانياً : أن ذلك من صغريات الاعانة على الإثم ، وقد علمت في البحث عن بيع العنب ممن يجعله محرراً أنه لا دليل على حرمتها إلا في موارد خاصة .
 ويضاف الى جميع ما ذكرناه أن الاستفادة من الوجوه المذكورة هو حرمة البيع تكليفاً ، وقد تقدم مراراً أنه لا ملازمة بينها وبين الحرمة الوضعية .
 ثم إن الوجوه المذكورة لو تمت دلالتها على حرمة بيع المصحف من الكافر فإنها تقتضي حرمة بيع الأدعية والروايات منه أيضاً ، خصوصاً اذا كانت مشتملة على أسماء الله وأسماء الأنبياء والأئمة .

كثر المال ج ١ ص ١٧ عن الدار الإني واليه في الضياء عن عائذ بن عمر .

جواز السلطان — جواز أخذ المال منه مع الشك في وجود الحرام في أمواله

سيف (ره) ذكر : (أن أبعاض المصحف في حكم الكل إذا كان مستقلاً ، وأما
الضعيف غير التفاسير من الكتب للاستشهاد بلفظه أو معناه فلا يبعد عدم
التمسك بتحقيق الإهانة والعلو) .
فإنه أن لازم ذلك جواز بيع المصحف منه تماماً إذا كان جزء من كتاب آخر ،
متممة .

جوائز السلطان

جواز أخذ المال منه مع الشك في وجود الحرام في أمواله

الثانية : جوائز السلطان وعمله ، بل مطلق المال المأخوذ منهم مجاناً أو عوضاً (
ورد البحث هنا كل مال أخذ من أي شخص يأكل فريضة من أموال الناس
، أن ، وتخصيص الكلام بجوائز السلطان وعمله إنما هو من جهة الغلبة ، وعليه
المال المأخوذ منهم بعنوان المعاملة ، والمال المأخوذ بمن يأخذ أموال الناس
الضعيف .

لأن المال المأخوذ من الجائر لا يخلو من أربعة أقسام ، لأن الآخذ إما أن لا يعلم - ولو
بوجود مال محرم في أموال الجائر أو هو يعلم بذلك ، وعلى الثاني فاما أن لا يعلم
بالحرام في خصوص المال المأخوذ ، أو هو يعلم بذلك ، وعلى الثاني فاما أن يعلم
بالحرام فيه تفصيلاً أو إجمالاً ، فهنا أربع صور :
أولاً : أن يأخذ المال من الظالم مع الشك في وجود الحرام في أمواله ، ولا
يتردد ذلك ، لعموم قاعدة اليد المتصيدة من الأخبار الكثيرة الواردة في موارد
الروايات الخاصة (١) الواردة في خصوص المقام .

يب . عن أبي ولاد قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : ما ترى في رجل يبي أعمال
المنكرين ليس له مكسب إلا من أعمالهم وأنا أمر به فأنزله عليه فيضيقني ويحسن إلي ويربما
أعمرني بالدرهم والكسوة وقد ضاق صدري من ذلك ؟ فقال لي : كل وخذ منه فلك الممنا
ومعني الوزير . صحيحة .

يب . عن أبي المعز قال : سأل رجل أبا عبد الله «ع» وأنا عنده فقال : أصاحك الله
أمره بالعامل فيجزي بالدرهم أخذها ؟ قال : نعم ، قلت : وأحج بها ؟ قال : نعم . صحيحة .
يب . عن يحيى بن أبي العلاء عن أبي عبد الله «ع» عن أبيه «ع» إن الحسن —

جواز السلطان — جواز أخذ المال منه مع الشك في وجود الحرام في أمواله ٤٩٣

وقد استدل المصنف (ره) على ذلك مضافا الى الروايات الخاصة بالاصل والاجماع ، أما الاجماع فيحتمل قريبا أن يكون مستنده قاعدة اليد ، والاخبار انحصار الزاردة في انعام ، فلا يكون إجماعا تعديدا .

وأما الاصل فإن كان المراد به قاعدة اليد — وإنما عبر عنها بالاصل للمساهلة والمساحة — فهومتين ، لأنها من القواعد المسلمة بين الفقهاء ، فحال الجائر في هذه الصورة حال بقية الناس فإن الاحتمال المذكور موجود حتى في أموال العدول من المسلمين ، بل يمكن شمول قاعدة اليد للكفار أيضا ، وإن أراد بالاصل غير قاعدة اليد فلا نعلم له وجهاً صحيحاً .

وقد يقال : إن المراد به أصالة الصحة ، فإن القاعدة تقتضي حمل فعل المسلم على الصحة ، والفروض أن الجائر من المسلمين ، فيعامل معاملة بقية المسلمين .

ولكن يرد عليه أنه لم يقم دليل لفظي على اعتبار أصالة الصحة ، لكي يتمسك باطلاقة في كل مورد يشك فيه ، ودليلها إنما هو السيرة ، وهي من الأدلة اللبية ، فيؤخذ بالمقدار المتيقن منها ، وهو نفس العقود والايقاعات . مع إحراز أهلية المتصرف للتصرف ، وعليه فإذا شك في أن العقد الفلاني تحقق صحيحاً أو فاسداً فالحل في إيجابه أو قبوله فإنه يحمل على الصحة ، وأما إذا شك فيه من جهة أخرى فلا دليل على حمل فعل المسلم على الصحة .

ومن هنا لو أشار أحد الى دار معينة وقال بعثك هذه الدار بكذا فإنه لا يمكن الحكم بصحة هذه المعاملة اعتماداً على أصالة الصحة إذا انتفت قاعدة اليد ، أو إذا قدحنا النظر عنها ، ومن هنا أيضاً لو شك في أن البائع أصيل أو فضولي فإنه لا وجه لشمه على الأول بمقتضى أصالة الصحة .

وقد يقال : إن المراد بالاصل هو أصالة الاباحة الثابتة بالأدلة العقلية والنبوية . وفيه أن أصالة الاباحة إنما تجري في الاموال اذا لم تكن مسبقة بيد أخرى ، كالمباحات الاصلية التي ملكها الجائر بالحيازة . وأما اذا كانت مسبقة بيد أخرى فإن أصالة الاباحة محكومة بأصل آخر ، وهو عدم انتقال الاموال المذكورة الى الجائر من مالكمها السابق ، فيجزم تنازل تلك الاموال من الجائر ، إذ ليس هنا أصل موضوعي يثبت مالكيته لما في يده إلا

— والحسين (ع) كافا يقبلان جوائز معاوية مجهولة ليجبي .

يب . عن محمد بن مسلم وزرارة قالا : سمعناه يقول : جوائز العمال ليس بها بأس . مضمرة . ومجهولة بعلي بن السندي . وغير ذلك من الروايات . راجع ج ٢ التهذيب . ص ١٠٢ . وج ١٠ الوافي ص ٢٧ . وج ٢ ثل باب ٨٠ إن جوائز الظالم وطعامه حلال مما يكتسب به ص ٤٥٣ .

٤٩٤ جوائز السلطان - جواز أخذ المال منه مع العلم الاجمالي بوجود الحرام في أمواله

قاعدة اليد ، والمفروض أنها لا تجري في المقام .
وقد احتل المصنف (ره) أنه لا يجوز أخذ الجوائز من الجائر إلا مع العلم باشتغال أمواله على مال حلال لكي يحتمل أن يكون المال المأخوذ من المال الحلال ، وقد استند في ذلك إلى رواية الحميري (١) .
ويرد عليه أولاً : أن الرواية مرسلة فلا يجوز الاستناد إليها . وثانياً : أنها غريبة عن محل البحث ، فإن مورد كلامنا هي الصورة الأولى ، وهي ما إذا لم يعلم باشتغال أموال الجائر على مال محرم . ومفروض الرواية عكس ذلك . فتكون راجعة إلى الصورة الآتية . ولعل ذلك اشتباه من الناسخ فكتبها في غير موضعها ، وقد وقع نظيره في كتب الشيخ والله العالم .

جواز أخذ المال من الجائر مع العلم الاجمالي بوجود الحرام في أمواله

الصورة الثانية : أن يعلم الآخذ إجمالاً باشتغال أموال السلطان على الحرام ، ولعلنا لا يعلم باشتغال الجائزة عليه ، فيقع الكلام هنا في ناحيتين :
الأولى : أن لا تكون الأصول والامارات معارضة في أطراف العلم الاجمالي ، والثانية : أن تقع المعارضة بينهما في ذلك .

أما الناحية الأولى فذكر المصنف أن التصرف في المال المأخوذ من السلطان الجائر في هذه الصورة جائز بأحد شرطين على سبيل مانعة الخلو ، الأول : أن تكون الشبهة في أطراف العلم الاجمالي غير محصورة . والثاني : أن يكون أحد الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء . ولن كانت الشبهة محصورة ، كما إذا دفع الجائر إلى أحد جارية ، وعلم المدفوع إليه بأن إحدى الجاريتين مفعوبة إما هذه الجارية وإما الجارية الأخرى التي اختص بها الجائر بحيث أصبحت أم ولده ومن خواص نسائه ، ومن الواضح أن أم ولد الجائر خارجة عن

(١) عن الحميري أنه كتب إلى صاحب الزمان «ع» يسأله عن الرجل من وكلاء الوقف مستحلاً لما في يده ولا يرفع عن أخذ ماله ربما نزلت في قرية وهو فيها أو أدخل منزله وقد حضر طعامه إلخ الجواب إن كان لهذا الرجل مال أو عايش غير مافي يده فكل طعامه وأقبل به وإلا فلا . مرسله . راجع كتاب الاحتجاج للطبرسي ص ٢٧٠ . وج ٢ ثل باب ٨٠ إن جوائز الظائم وطعامه حلال مما يكتسب به ص ٥٥٤ .

جواز السلطان - جواز أخذ المال منه مع العلم الاجمالي بوجود الحرام في امواله ٤٩٥

محل ابتلاء غيره فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً في أمثال ذلك .

وقد استدل على هذا الرأي في فرائده بوجوده شتى ، وأشار هنا الى واحد منها . وحاصله : أن العلم الاجمالي إنما يوجب التنجيز اذا كان التكليف المتعلق بالواقع فعلياً على كل تقدير من غير أن يكون مشروطاً بالابتلاء في بعض الاطراف ، وإلا فتكون الشبهة بدوية بالنسبة الى ما هو في معرض الابتلاء .

ويرد عليه ما ذكرناه مفصلاً في علم الاصول ، وحاصله : أن كون الشبهة محصورة او غير محصورة ، او خروج بعض أطرافها عن محل الابتلاء ليس مناطاً في تنجيز العلم الاجمالي ، لعدم الدليل عليه من العقل او النقل ، بل الحجز الاساسي في تنجيزه ان يكون ارتكاب كل فرد من اطراف الشبهة مقدوراً للمكلف بالقدرة العقلية ، وإلا فهو لا يوجب التنجيز ، لقبح التكليف بأمر غير مقدور للمكلف ، وعليه فان كان جميع اطراف الشبهة هنا مقدوراً للمكلف كان العلم الاجمالي منجزاً للتكليف ، وإلا فلا ، سواء أكانت الشبهة محصورة أم غير محصورة ، وسواء أكان بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء أم لا ، وعلى هذا فلا وجه لتفصيل المصنف في المقام .

والتحقيق أنه لا مانع من التصرف في هذه الصورة ايضاً سواء كان اخذ المال من الجائر مجانياً أم مع العوض ، وذلك من جهة الاعتماد على قاعدة اليد ، فان من المحتمل ان يكون الحرام منطبقاً على ما يبد الجائر دون ما اعطاه للغير ، ولا فرق فيما ذكرناه بين ما كان المناط في تنجيز العلم الاجمالي نفس العلم او تعارض الاصول .

والوجه في ذلك ان جريان قاعدة اليد في المال المأخوذ لا مانع عنه . وأمال المسال الآخر الباقي تحت يد الجائر فهو غير مشمول للقاعدة للعلم بحرمة التصرف فيه على كل من تقديري كونه غصباً وعدمه ، وسيجيء بيان ذلك قريباً ، ومن هنا ظهر انه لو كانت للجائر ملكة ، وكان احدهما غصباً فأباح احدهما لشخص وأبى الآخر في يده فانه جاز للمباح له ان يتصرف في ذلك ، واما لو أباح احدهما وملكه الآخر ببيع ونحوه فانه يحرم عليه التصرف في كليهما .

باب بدل في كراهة اخذ المال

من الجائر مع العلم بوجوبه الحرام في امواله والجواب عنه

قوله : (ثم يتم مرجع الجائز بغيره الاخذ) . اقول : كره جماعة اخذ الجائزة من الجائر مع قيام الدليل على كراهة اخذها عليه برجوه :
الاول : انه يشك ان يكون المأخوذ منه حراما واقعا ، لكن قام الدليل على جواز بدوله ظاهرا ، فيكره كبره .

وفيه انه لو كان المأخوذ شوبيا لكراهة التصرف في المأخوذ من الجائر لوجب الالتزام بكراهة التصرف فيما اخذ من أي احد من الناس حتى المتورعين في امورهم ، لوجود الاحتمال ان ذكر في اموالهم ، مع ان لم يلتزم بها احد في غير جوائر السلطان .

الوجه الثاني : الاخبار الكثيرة (١) الدالة على حسن الاحتياط ، كقوله «ع» : (دع ما يريبك الى ما لا يريبك) وقولهم «ع» : (فن ترك الشبهات نجا من المحرمات) وكقوله «ع» : (الوقوف عند الشبهة خير من الانتحاح في الهلكة) وكقول علي «ع» لكيل بن زياد : (أخوك دينك فاحتفظ لدينك بما شئت) . وفي الحديث (إن لكل ملك حمى وحمى الله محارمه فمن رتب حول أنحى أو شك ان يقع فيه) . وغير ذلك من الروايات .

وفيه انه ان كان المراد بالريب او تشبهة التي جمعت موضوعا للحكم في هذه الاخبار الريب في الحكم الظاهري — بأن كانت واقعة خاصة مشبهة في حكمها الظاهري — فهو ممنوع في المقام ، لارتفاعه بقاعدة اليد التي ثبت اعتبارها في الشريعة المقدسة ، وان كان المراد به الريب في الحكم الواقعي فالاموال كلها إلا ماشذ وندور مشبهة من حيث الحكم الواقعي حتى الاموال المشبهة في ايدي عدول المؤمنين ، لوجود احتمال الحرمة الواقعية في جميع ذلك ، ولازم ذلك ان يحكم بكراهة التصرف في جميع الاموال غير ما اخذ من المباحات الاصلية ، وعلى هذا فطريق التتخلص من الكراهة ان يعامل بها معاملة مجهول المالك ، كما كان ذلك دأب بعض الاعلام من السادة .

نعم يختلف الاحتياط من حيث الشدة والضعف بحسب الموارد ، فالاحتياط في اموال الجائرين اشدد من الاحتياط في اموال بقية الناس . وعلى الجملة لا طريق لنا الى إثبات

(١) راجع ج ٣ ثل باب ١٢ وجوب التوقف والاحتياط من ابواب مباحات القاضي

جوائز السلطان - ما استدلت به على كراهة أخذ المال منه والجواب عنه ٤٩٧

الكراهة في جوائز السلطان ، لأنه إن كان المراد بالكراهة الكراهة الشرعية فلا أخبار المذكورة غريبة عنها ، وإن كان المراد بها الكراهة الارشادية الناشئة من حسن الاحتياط فلا اختصاص لها بالمقام .

الوجه الثالث : أن أخذ المال منهم يوجب محبتهم ، فإن القلوب مجبولة على حب من أحسن اليها . وقد نهى في الاخبار المتواترة عن موادتهم ومعاشرتهم ، وقد أشرنا اليها في البحث عن حرمة معونة الظالمين .

وفيه أنه لاشبهة في ورود النهي - إما تحريمياً كما في جملة من الاخبار أو تنزيهياً كما في جملة اخرى منها - عن صحبة الظالمين وموادتهم ومجالستهم ، ولكن بين ذلك وبين أخذ جوائزهم عموماً من وجه ، إذ قد يكون اخذ محباً للظلمة واعوانهم من دون ان يأخذ شيئاً منهم ، كالذين استجوز عليهم الشيطان فأفساهم ذكر الله حتى صاروا من اولياء الظلمة ومحبيهم ، وقد يأخذ احد جوائزهم واموالهم ، وهو لا يحبهم ، بل ربما أوجب ذلك بغضهم وعدائهم ، كما اذا كان أجيراً للظالم وأعطاه أقل من اجرة المثل . ودعوى كون الاجارة خارجة عن مورد البحث دعوى جزافية . فقد عرفت أن مورد البحث أعم من ان يكون الاخذ مجانياً او مع العوض .

الوجه الرابع : قوله (ع) في رواية الفضل (١) : (والله لولا اني أرى من أوجهها من عزاب بني ابي طالب لثلا ينقطع نسله ما قبلتها ابدآ) . فان هذه الرواية صريحة في ان الامام (ع) إنما قبل هدية الرشيد ليزوج بها العزاب من آل ابي طالب لثلا ينقطع نسله ولولا هذه الناحية المهمة لكان الرد أولى ، فتدل على الكراهة ما لم تكن في الاخذ مصلحة راجحة .

ولكن يرد عليه ان اشتماز الامام (ع) عن قبول هدية الرشيد ليس من جهة كونها من اموال الظلمة ، بل لاستلزامها المنة ، فان من أشق الاحوال ان يغصب احد حق غيره ، ثم يهدي اليه هدية بعنوان التفضل وإظهار العظمة .

والوجه فيما ذكرناه ان ما اعطاه الرشيد للامام (ع) لا يخلو إما ان يكون من امواله الشخصية ، او من بيت المال ، او من مجهول المالك ، او من معروف المالك ، فان كان من الاول فلا شبهة في جواز اخذه ، وهو واضح ، وكذلك إن كان من الثاني او الثالث ، فان ولاية بيت المال ومجهول المالك للامام (ع) ، وإن كان من الرابع فللإمام (ع) ،

(١) مجبولة بمحمد بن الحسن المدني وعبد الله بن الفضل . راجع ج ٢ ثل باب ٨٠ إن جوائز الظالم وطعامه حلال بما يكتسب به ص ٥٥٤ .

ان يأخذه ويوصله الى مالكة ، وله ان لا يأخذه اصلا . اما ان يأخذه ويزوج به عزاب بنى ابي طالب فذلك غير جائز . اللهم إلا ان يقال : إنه من جهة كون الامام (ع) أولى بالمؤمنين من انفسهم ، ولكن هذا بعيد عن مراد الامام (ع) في الرواية .

ما استدل به على رفع الكراهة

عن جوائز السلطان والجواب عنه

قوله : (ثم إنهم ذكروا ارتفاع الكراهة بأمور : منها إخبار المجيز) . اقول : ذكر الفقهاء رضوان الله عليهم موارد لارتفاع الكراهة بناء على ثبوتها في جوائز الظالمين . منها إخبار الظالم بحلية الجائزة وكونها من امواله الشخصية ، كأن يقول : هذه الجائزة من تجارتي أو من زراعتي أو نحو ذلك مما يحل للاخذ التصرف فيه .

ويرد عليه أن ارتفاع الكراهة بذلك بناء على ثبوتها وإن كان مشهوراً بين الأصحاب ، بل مما لا خلاف فيه على ما حكاه المصنف عن ظاهر الرياض تبعاً لظاهر الجدل ، إلا أنا لم نجد له مستنداً صحيحاً ، وقد اعترف بذلك صاحب المناهل .

وقد يتوهم أن المستند في رفع الكراهة هنا مادل على حجية قول ذي اليد ، فيكون إخباره بذلك كسائر الأمارات المعتبرة شرعاً .

وفيه أن إخباره بحلية ماله لا يزيد على يده ، فكأن إخباره يدل على الملكية الظاهرية فكذلك يده . واحتمال مخالفة الواقع متحقق في كليهما ، وعليه فحسن الاحتياط يقتضي الاجتناب في كلا الموردين ، ولكنه لا تثبت به الكراهة المصطلحة الناشئة من الحزاة في الفعل . الثاني : إخراج الخمس ، نقل المصنف حكايته عن المنتهى والمحقق الأردبيلي ، بل عن ظاهر الرياض عدم الخلاف فيه . وقد استدل على كونه رافعاً للكراهة عن الجوائز بوجوه الوجه الأول : فتوى النهاية والمرائر باستحباب الخمس في الجوائز ، بدعوى أن أخبار من بلغ تشمل ما كان بلوغه بفتوى الفقيه ، بل ذكر المصنف أن فتوى النهاية والمرائر كالرواية وعليه فلا نحتاج الى ذلك التعميم .

وفيه أن استحباب الخمس فيها لا يلزم رفع الكراهة عن التصرف في البقية . الوجه الثاني : ما حكاه المصنف عن المنتهى من أن المال الذي اختلط بالحرام قطعاً يظهر بالتخييس ، لما احتمل وجود الحرام فيه يظهر به بالأولوية القطعية .

ويرد عليه أولاً : ما ذكره المصنف من أن إخراج الخمس من المال المختلط بالحرام بمنزلة

جوائز السلطان — ما استدل به على رفع الكراهة عنها والجواب عنه ٤٩٩

البدل عن الحرام الواقعي ، فيكون ذلك نظير المصلحة في نظر الشارع فيرتفع به أثر الحرام أعني به وجوب الاجتناب . وأما المال الذي يحتمل أن يكون حراما كله وقدرأ في ذاته فلا معنى لتطهره باخراج خمس ، فانه لو كان المال بمجموعه حراما في الواقع لم يصح أن يكون الخمس بدلا عنه لكي يكون ذلك بمنزلة المصلحة في نظر الشارع .

وثانيا : أن مقتضى القياس هو وجوب الخمس فيما يشك في حرمة وحليته من الأموال لا استحبابه ، فان اتحاد الملاك في الموردين يقتضي اتحاد الحكم فيها ، وعليه تقوم وجوب الخمس في مورد واستحبابه في مورد آخر مع فرض وحدة الملاك فيها شيه بالتناقضين .
وثالثا : أن هذا الوجه قياس لا يفيد إلا الظن بالواقع ، وهو لا يفي من الحق شيئا .
ورابعا : لو سلمنا جميع ذلك فأنما يدل على طهارة المال باخراج الخمس ، ولا منافات بين ذلك ، وبين كراهة التصرف في الباقي .

الوجه الثالث : الأخبار الدالة على وجوب الخمس في مطلق الجوائز ، وحيث إن المشهور لم يلتزموا بوجوب الخمس فيها فتحمل تلك الأخبار على الاستحباب :
وفيه أولا : أن اعراض المشهور عن الرواية المعتبرة لا يوجب رفع اليد عنها ، وعليه لمقتضى العمل بتلك الروايات إنما هو وجوب الخمس في الجائزة ، لا استحبابه .

وثانيا : أن الظاهر من هذه الأخبار إنما هو وجوب الخمس في الهدايا ، لكونها من الغنائم والفوائد والأرباح التي تحصل للإنسان يوما فيوما . فشأنها شأن أرباح المكاسب التي يجب فيها الخمس بعد إخراج المؤنة ومضي السنة ، ولازم ذلك أن نقول بوجوب الخمس أو باستحبابه في الجائزة بعنوانها ، لا من حيث اندراجها في الأرباح ، فلا بد من الالتزام بثبوته فيها مرتين ، ولم يلتزم بذلك فقيه .

على أن إخراج الخمس عن الجوائز لا يرفع احتمال الحرمة عن الباقي إلا مع الالتزام بكون التخسيس بمنزلة المصلحة في نظر الشارع ، وقد عرفت جوابه آنفا .

ويضاف الى ما ذكرناه أننا لم نجسد في الروايات ما يدل على وجوب الخمس في الجائزة بعنوانها حتى نحمله على الاستحباب ، نعم ذكرت الجائزة والهدية في بعض الأحاديث (١).

(١) في ج ٢ كل باب ٨ وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة من كتاب الخمس ص ٦١ . في صحيحه علي بن مهزيار قال : كتب إليه أبو جعفر «ع» وقرأت أنا كتابه اليه في طريق مكة الى أن قال «ع» : قال الله تعالى : (واعلموا أنما غنمتم) الآية ، انه أن قال (ع) : والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنمة بغيرها المرء والفائدة بغيرها والجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر —

٥٠٠ جوائر السلطان — ما استدل به على رفع الكراهة عنها والجواب عنه

ولكن لا على نحو الموضوعية ، بل لكونها من أفراد الغنائم والفوائد ومن الأرباح الحاصلة يوماً فيوماً . ومن جميع ما ذكرناه ظهر الجواب عن الموثقة (١) الدالة على وجوب الخمس فيما حصل للإنسان من خصوص عمل السلطان .

الوجه الرابع : ما ذكره المصنف من (أن الاستفادة مما تقدم — من اعتذار الكاظم (ع) من قبول الجائزة بتزويج عزاب الطالبين لئلا ينقطع نسلهم ، ومن غيره — أن الكراهة ترتفع بكل مصلحة هي أم في نظر الشارع من الاجتناب عن الشبهة) . وقد تقدم أن الوجه في إبانته (ع) عن قبول هدية الرشيد لزوم المسألة ، وإلا فلا شبهة في جواز أخذ الإمام عليه السلام إياها .

ثم إننا لو سلمنا كراهة أخذ الجائزة من الجائر فلا رافع لها إلا معاماتها معاملة مجهول المالك ، كما هو كك في جميع الأموال التي لم تثبت حليتها بالعلم الوجداني . وقد كان ذلك دأب بعض الأعاظم من السادة (ره) .

وأما الناحية الثانية — وهي ما كانت الأصول معارضة في أطراف الشبهة — فتفصيل الكلام فيها يقع نارة من حيث القواعد ، وأخرى من حيث الروايات ، أما من حيث القواعد أن الجائر قد يجوز التصرف في شيء معين من أمواله أو يعطيه لأحد مجاناً أو مع العوض ، وقد يجوز التصرف في جميع أمواله على نحو العموم الاستيعابي ، وقد يجوز التصرف في شيء منها على نحو العموم البدلي .

أما القسم الأول فلا شبهة في إنحلال العلم الاجمالي فيه إلى شك بدوي وعلم تفصيلي ، لأن الآخذ يعلم تفصيلاً بحرمة التصرف في بقية أموال الجائر ، إما لكونها مضمومة ، أو لأنه لم يجوز التصرف فيها . وأما خصوص ما أخذه من الجائر فيجوز له التصرف فيه استناداً إلى يد الجائر التي هي أمانة للملكية ، ولا تكون معارضة بيده في الطرف الآخر ، لما عرفت

— وفي الباب المذكور من ثل وفي ج ١ كاص ٤٢٥ . وج ٦ الوافي ص ٤٢ باب ٣٦ مافية الخمس عن يزيد قال : كتبت جعلت لك الفداء تعلمني ما للفائدة وما حدها رأيك أبقاك الله أن تمن علي ببيان ذلك لكي لا أكون مقبلاً على حرام لا صلاة لي ولا صوم ؟ فكتب الفائدة بما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام أو جائزة . ضعيفة يزيد .

(١) في ج ٢ ثل باب ١٠ وجوب الخمس في الحلال إذا اختلط بالحرام من أبواب الخمس ص ٦٦ . وج ١٠ الوافي ص ٢٩ عن عمار عن أبي عبد الله (ع) أنه سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل ؟ قال : لا إلا أن لا يقدر على شيء ولا يأكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة فإن فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت . موثقة لعمار ومصدق وغيرهما .

جواز السلطان — أخذ المال منه مع العلم الاجمالي وجود الحرام في أوالة ٥٠١

من حرمة التصرف فيه على كل تقدير ، ومع الإغضاء عن الاستناد الى قاعدة اليد فلا بد من التفصيل بين الأموال التي كانت مسبقة بيد أخرى ، وبين الأموال التي أخذت من المباحات الأصلية ، فإن أصالة عدم الانتقال في الاول حاكمة على أصالة الحل .

وأما القسم الثاني فلا ريب في تنجيز العلم الاجمالي فيه ، لتعارض الاصول وتساقطها في أطرافه ، وكون التكليف منجزاً على كل تقدير . كما اذا كان للجائر عشرون ديناراً فأجاز لأحد ان يتصرف في جميعها ، وكان المجاز يعلم ان أحد هذه الدينارين حرام ، فانه يحرم عليه التصرف في جميعها .

وأما القسم الثالث فقد يتوهم فيه انحلال العلم الاجمالي الى شك بدوي وعلم تفصيلي على التقريب المتقدم في القسم الاول ومثاله اذا أعطى الجائر كيسه لشخص ، وقال له : خذ منه ديناراً ، وكان الآخذ يعلم إجمالاً باشتغال الكيس على دينار محرم ، فان اختياره ديناراً خاصاً إنما يعين متعلق إذن الجائر ، فكأنه من الاول إنما أذن في التصرف في ذلك الدينار المعين ، فيجزي في هذا القسم جميع ما ذكرناه في القسم الاول .

ولكن التحقيق انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين القسم الثاني والثالث . والوجه في ذلك ما فصلناه في علم الاصول . ومجمله ان العلم الاجمالي بالتكليف الثابت بين الاطراف المعينة التي هي بأجمعها في معرض الابتلاء يقتضي الاجتناب عن الجميع ، وعليه فالترخيص في ارتكاب ما يختاره المكلف ترخيص في مخالفة الحكم المنجز من غير وجود مؤمن في البين ، وأصالة عدم كون ما يختاره المجاز حراماً معارضة بأصالة عدم كون الباقي حراماً ، وإذن فيجب الاجتناب عن الجميع .

وبعبارة أخرى ان المناط في تنجيز العلم الاجمالي إنما هو تعارض الاصول في أطرافه ، سواء أكان المكلف مع ذلك متمكناً من ارتكابها على نحو العموم الشمولي ، او على نحو العموم البدلي : بأن لا يتمكن من ارتكاب المجموع ، كما اذا قال المولى لعهده : يحرم عليك السكنى في الدار المعينة عند طلوع الفجر فاشتبه عليه متعاقب التكليف بين دارين فانه يجب عليه الاجتناب من كلتا الدارين ، مع أنه غير متمكن من السكنى فيها معاً عند طلوع الفجر ، فان عدم تمكن المكلف من ارتكاب مجموع الاطراف لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي اذا تمكن من ارتكابها على البدل .

وقد يقال بانحلال العلم الاجمالي أيضاً في هذا القسم لوجوه :

الاول : قاعدة اليد . وفيه أن قاعدة اليد إنما توجب الانحلال اذا أُجاز الجائر التصرف في مال معين كما تقدم في القسم الاول ، وأما اذا أذن في التصرف في مال غير معين على نحو

٥٠٢ جواز السلطان — أخذ المال منه مع العلم الاجمالي بوجود الحرام في أمواله .

العموم البدلي فان قاعدة اليد في أي فرد اختاره المجاز معارضة لها في الطرف الآخر ، فلا توجب انحلال العلم الاجمالي .

الثاني : قاعدة من ادعى شيئاً ولم يعارضه أحد في دعواه يحكم بكون الشيء ملكاً له . وفيه أن القاعدة المذكورة وإن وردت في بعض الأحاديث (١) ولكنها غريبة عن المقام للعلم بوجود الحرام فيما بيد الجائر . على أن الرواية واردة في قضية شخصية ، فلا يمكن التعدي منها إلى غيرها ، للجهل بخصوصياتها .

الثالث : أن حمل فعل المسلم على الصحة يقتضي معاملة ما بيد الجائر معاملة الملكية . وفيه مضافاً إلى ما أوردناه على الوجه الأول . أنه قد يراد من أصالة الصحة حمل فعل المسلم على الصحيح فيما إذا كان ذا وجهين (الحلال والحرام) ولا شبهة أن حمله على الوجه الحلال لا يوجب ترتب آثاره عليه ، كما إذا تكلم المسلم بكلام احتملنا أنه سلام أو سباب ، فحمل فعله على الصحة يقتضي أن لا يكون سباباً ، ولكن ذلك لا يثبت كونه سلاماً فيجب رد جوابه ، فإذا حملنا فعل الجائر على الصحة بهذا المعنى لم يفد ذلك شيئاً ولم تترتب عليه آثار الصحة من الحكم بملكية المأخوذ ، وجواز التصرف فيه .

وقد يراد بها أصالة الصحة في العقود ، ولا ريب أنها لا تثبت كون العوضين ملكاً للمتبايعين ، وإنما تثبت بها صحة العقود إذا شك فيها لأمر يرجع إلى الصيغة ، لعدم الدليل على مزيد من ذلك ، فأصالة الصحة إما أن لا تكون جارية ، أو لا تثبت بها لوازمها .

وأما من حيث الروايات فقد استدل على جواز التصرف في المأخوذ إذا علم إجمالاً باشتغال مال الجائر على الحرام بطوائف من الروايات ، الأولى : الأخبار (٢) الواردة في باب الرباء الدالة على وجوب رد الزائد عن رأس المال إلى مالكه إذا كان معلوماً ، وأما إذا كان المالك مجهولاً فهو حلال للأخذ .

وقد استدل بها السيد في حاشيته على جواز التصرف في الجائزة ولو مع العلم إجمالاً باشتغالها على الحرام .

(١) عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله «ع» قال : قلت : عشرة كانوا جلوساً وسطهم كيس فيه ألف درهم فسأل بعضهم بعضاً ألكم هذا الكيس ؟ فقالوا كلامهم : لا ، وقال واحد منهم : هو لي فلن هو ؟ قال : للذي ادعاه . رسالة . راجع ج ٣ ثل باب ١٦ أنه إذا كان جماعة جلوساً من أبواب كيفية الحكم ص ٢٠٢ .

(٣) راجع ج ٢ ثل باب ٥ حكم من أكل الرباء بمحالة ثم تاب من أبواب الرباء ص ٥٩٨ وج ١٠ الوالي باب ٥٥ الرباء ص ٥٣ . وج ١ كآب ٥١ من المعيشة ص ٣٦٩ .

جواز السلطان — أخذ المال منه مع العلم الاجمالي بوجود الحرام في أمواله ٥٠٣

وفيه أن هذه الأخبار غريبة عما نحن فيه ، لأنها راجعة الى حلية الرباء بعد التوبة ، ودالة على عفو الله عن ذلك تسهيلاً للمكلفين وترغيباً في التوبة . وعايه فالتوبة شرط متأخر لحلية الرباء مع الجهل بمصاحبه . وقد ورد (١) في تفسير قوله تعالى (٢) : (فله ما سلف) ما يدل على العفو عن الرباء وضعباً وتكليفاً بعد التوبة . وح فشان الرباء شأن الموارد التي أذن الشارع في التصرف في أموال الناس بدون إذنهم ، كأكل طعام الغير في المجاعة ، والتصرف في اللقطة بعد التعريف ، وفي الأراضي المتسعة والانتهاز الكبير ، وكالتصرف في الأراضي المغصوبة لانهاذ الغريق ، الى غير ذلك من الموارد .

الطائفة الثانية : الأخبار (٣) الدالة على حلية الأشياء ما لم تثبت حرمتها ، فانها تدل باطلاقها على جواز التصرف فيما اخذ من الظالم ما لم تعلم حرمة تفصيلاً .

ولكن يرد عليها أن العمل باطلاقها يقتضي الحكم بجواز ارتكاب جميع الشبهات ، سواء كانت مقرونة بالعلم الاجمالي أم لا ، وسواء كانت الشبهة محصورة أم لا ، ومن الضروري أن هذا مما لا يمكن الالتزام به ، وعليه فلا بد من حمل تلك الأخبار على فرض كون الشبهة بدوية .

وبعبارة اخرى أن تلك الاخبار منصرفة عن موارد العلم الاجمالي اذا كانت في معرض الابتلاء ، فان شمولها لجميع الاطراف يستلزم المخالفة القطعية ، ولا أحدها المعين ترجيح بلا مرجح ، وعنوان أحدها من غير تعيين ليس له مصداق غير الأفراد الخارجية ، والفرد المردد لوجوده حتى في علم الله ، على أن القائمين بجواز أخذ الجائزة من الجائر كالشهيدين والمحقق وغيرهم لم يقولوا بجواز المخالفة القطعية في اطراف العلم الاجمالي .

قوله : (وقد تقرر حكومة قاعدة الاحتياط على ذلك) . أقول : العجب من المصنف فانه قد أسس المباني الاصولية ، وشيد أساس تقديم أدلة البراءة على أدلة الاحتياط ، ومع ذلك التزم هنا بحكومة قاعدة الاحتياط على البراءة .

قوله : (على أن اليد لا تؤثر فيه) . أقول : الوجه في ذلك ما تقدم من أن جريان قاعدة اليد في بعض الاطراف معارض بجرانها في الطرف الآخر ، للعلم بمخالفتها لواقع في أحد الطرفين .

-
- (١) راجع البابين المتقدمين من الوافي ومثل . (٢) سورة البقرة ، آية : ٢٧٦ .
- (٣) راجع ج ٣ ثل باب ٣٥ حكم السمن والجبن وغيرها من أبواب الاطعمة المحرمة ص ٢٦٢ . وج ٢ التهذيب ص ٣٠٢ . وج ١ البحار ص ١٥٦ . وج ٢ ثل باب ٣١ عدم جواز الانفاق من الحرام مما يكتب به ص ٥٣٧ .

٥٠٤ جوائز السلطان — خذ المال منه مع العلم الاجمالي بوجود الحرام في أمواله

قوله : (فهو على طرف النقيض مما تقدم عن لك) . أقول : الوجه فيه أن القول بعدم وجوب الاحتياط يناقض القول بوجوبه ، كما أن القول بخروج جوائز الظالم عن مورد الشبهة المحصورة تنخصماً يناقض القول بخروجها عن ذلك تنخصيصاً .
الطائفة الثالثة : الاخبار الدالة على جواز اخذ الجوائز من الجائر سواء كان الاخذ مع العوض أم بدونه ، وقد تقدمت (١) جملة من هذه الروايات .

وفيه أن المستدل بهذه الاخبار إما ان يدعى ظهورها في الحلية الواقعية ، او يدعى ظهورها في الحلية الظاهرية أما الدعوى الاولى فخاصتها ان الشارع قد حكم بأن اخذ المال من الجائر يوجب حليته واقعا نظير تخميس المال المختلط بالحرام بناء على كونه مطهراً لغال المذكور واقعا وهذه الدعوى وإن كانت لاغرابة فيها في نفسها لأن الشارع قد أباح التصرف في مال الغير بدون إذنه إباحة واقعية في موارد كثيرة ، كما أكل طعام الغير في المجاعة ، والتصرف في أرضه لإنجاء الغريق ، وأكل المارة من ثمرته ، وأكل اللقطة بعد التعريف المقرر في الشريعة ، والتصرف في الأراضي المتسعة والانهار الكبار ، وكالتصرف فيما يؤخذ ممن لا يعتد بالخمس ، فان الأئمة قد جعلوا شيعة في حل من ذلك واقعا ليطيب نسلهم ولكن لا يمكن الذهاب الى ذلك في مقام الانبياء إلا فيما دل الدليل عليه كما في الموارد المذكورة . نعم يظهر ذلك من إطلاق جملة من الروايات ، كقوله «ع» في رواية أبي ولاد المتقدمة (٢) : (فلك المهناء وعليه الوزر) وغير ذلك من الاخبار . ولكن العمل باطلاقها يقتضي إباحة اخذ الجائزة من الجائر حتى مع العلم التفصيلي باشتغالها على الحرام ، ولم يتفوه به احد ، وعليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاقها وحلها على الشبهات البدوية ، او المقرونة بالعلم الاجمالي الذي لا يوجب التنجيز .

ولنا ان نمنع دلالة تلك الروايات على جواز اخذ الجائزة من الجائر مطلقاً ، فان السؤال فيها من جهة ما هو مرتكز في أذهان الناس من أن الجائر لا يبالي بالحرام ، وح فتكون أمواله مشتبهة بالحرام ، إذ ليست أموال الجائرين مقطوعة الحرمة ليكون ذلك احتيالا موهونا في حقهم .

ويلوح هذا المعنى من بعض تلك الروايات ، كصحيحة أبي ولاد التي تقدمت ، بل الظاهر من بعضها تقييد الحكم بصورة الشك فقط ، كرواية اسحاق بن عمار (٣) .

(١) في البحث عن اخذ المال من الجائر مع الشك في وجود الحرام في أمواله ص ٤٩٢
(٢) في ص ٤٩٢ .

(٣) قال : سألت عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال : يشتري منه ما لم —

وأما الدعوى الثانية فحاصلها أن المال المأخوذ من الجائر على تقدير كونه حراماً فهو باق على حرمة الواقعية ، ولكنه حلال في الظاهر بترخيص الشارع ، كبقية الأحكام الظاهرية . ويرد على ذلك أن تلك الأخبار لا يمكن ثبوتها لجميع الأطراف ، فانه ترخيص في مخالفة حكم الشارع فهو حرام ، ولبعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح ، وإذن فتخرج موارد العلم الاجمالي الذي يوجب التنجيز عن حدود تلك الأخبار تخصصاً .

فما علم تفصيلاً كون الجائزة محرمة

المصورة الثالثة : وهي ما علم تفصيلاً بكون الجائزة محرمة ، وقد ظهر حكمها من الصورة السابقة ، فلا يحتاج الى الاعادة ، وإنما المهم هو التعرض للامور التي ذكرها المصنف في ذيل هذه الصورة .

الأمر الأول : ماهو حكم الجائزة اذا علم الآخذ تفصيلاً بأنها مفسوبة ؟ أقول : إن علم الآخذ بمحرمة الجائزة تارة يكون قبل استقرارها في يده واخرى بعده . أما الجهة الاولى فيحرم عليه أخذها اختياراً بقصد التملك ، للعلم بكونها مال الغير ، وأنه يحرم التصرف في مال الغير بدون إذن صاحبه ، بل يحرم التصرف حتى مع قصد إرضاء مالكه بعده ، فإن التصرف في مال الغير إنما يجوز اذا كان المالك راضياً به حال التصرف . وأما الرضاء المتأخر فلا يؤثر في مشروعية التصرف المتقدم ، فيكون الآخذ ضامناً للمالك مع التلف ، لأن يده يد عدوان . نعم يجوز أخذه لا يصاله الى مالكه اذا كان معلوماً ، أو يطبق عليه حكم مجهول المالك اذا كان المالك مجهولاً . هذا كله اذا لم يخش ضرراً من الجائر لعدم أخذه ، وإلا فلا شبهة في جوازه ، للاخبار (١) الدالة على مشروعية التقية عند كل ضرورة .

ثم إنه هل يجوز أخذ الجائزة عند التقية مطلقاً ، أم لا يجوز أخذها إلا بنية الرد الى مالكها ؟ ذهب المصنف الى الثاني بدعوى أن أخذه بغير نية الرد تصرف في مال الغير بدون إذنه . وأما التقية فلا ريب أنها تتأدى بقصد الرد .

وتوضيح مراده : أن عدم المندوحة وإن لم يعتبر في التقية بالنسبة الى أصل العمل ، ولكن لاشبهة في اعتباره حال العمل ، مثلاً اذا اقتضت التقية أن يكفر في صلته مع سعة

— انه ظلم فيه احدآ . موثقة باسحاق بن عمار . راجع ج ٢ ثل باب ٨٢ جواز الشراء من غلات الظالم مما يكتسب به ص ٥٥٥ .

(١) قد تقدمت الاشارة الى معادها في ص ٤٤٥ .

الوقت ، وتمكن المكلف من الاتيان بها بغير تكفير في بيت مظلم لا يراه أحد لصحت صلاته لا إطلاق الروايات الدالة على مشروعية التقية ، فان موضوعها متحقق حين الاتيان بالعمل على وجه التقية .

وأما اذا كانت له مندوحة حال العمل ، فتمكن من إيقاعه على غير وجه التقية فلا شبهة في فساده عمله اذا أوقعه على وجه التقية ، فاذا تمكن المصلي مثلاً من السجود على الأرض وعلى الفراش كليهما فلا ريب في وجوب السجود على الأرض ، وعدم كفاية السجود على الفراش ، وكذلك اذا تمكن المتوضي من المسح على الرجل وعلى الخلف كليهما ، بأن كانت عنده فرقتان من العامة ، فرقة تجوز المسح على الخلف ، وفرقة لا تجوزه عليه ، فانه لا ريب في وجوب المسح على الرجل ، لوجود المندوحة . والوجه في ذلك أنه لا يكون مشمولاً لأخبار التقية ، لعدم تحقق موضوعها اذا وجدت المندوحة حال العمل .

وأما الاكراه على أخذ الجائزة من الجائر فقد تقدم في البحث عن الاكراه على الولاية من الجائر أن الاكراه لا يتحقق مع وجود المندوحة ، فاذا أكره الجائر شخصاً على شرب أحد إنائين : أحدهما خل ، والآخر خمر ، فانه لا يجوز للمكره (بالفتح) أن يشرب الخمر بتوهم أنه مكره عليه ، إذ الاكراه إنما هو على الجامع ، لا على الفرد الخاص . ومن هنا ظهر حكم الاضطرار أيضاً .

وعلى هذا فاذا اقتضت التقية ، أو الاكراه والاضطرار أخذ الجائزة من الجائر مع العلم التفصيلي بكونها مفسومة جاز أخذها ، بل وجب في بعض الأحيان ، ولكن التقية وامثالها تتأدى بأخذها بنية الرد الى مالكةا ، فلا يسوغ أخذها بغير هذه النية . ثم اذا أخذت لابنية الرد ضمن الآخذ مأخذها وجب عليه عند التلف أداء مثلها أو قيمتها للمالكه ، لأن يده مشمولة لقاعدة اليد الحاكمة بضمان مأخذت .

وأما اذا كان الآخذ بنية الرد الى المالك فهو لا يخلو عن إحدى ثلاث صور ، لأن الآخذ قد يكون عالماً بعدم رضا المالك بأخذ ماله من الجائر ، وقد يكون عالماً برضاه بذلك وقد يكون شاكاً فيه ، فعلى الاول لا يجوز أخذ المال من الجائر ، فان دليل سلطنة الناس على أموالهم يقتضي كون زمام المال بيد مالكة ، وليس لغيره أن يعارضه في سلطنته على ماله ، مثلاً اذا أطلق أحد عتار فرسه ليذهب الى البيداء لغرض عقلائي ، ولم يرض برده فانه لا يجوز لاحد أن يأخذه ويحفظه لما لكه بزعم أنه إحسان اليه ، لانه تصرف في مال الغير بدون إذنه ، فهو حرام . وعلى هذا فلو أخذه أحد وجب عليه أن يردّه الى صاحبه ، لقاعدة ضمان اليد .

وعلى الثاني لا شبهة في جواز الأخذ بنية الرد إلى المالك ، ولا يكون الأخذ حينئذ منافياً لسلطنته ، ويكون المال المأخوذ أمانة مالكية ، لا شرعية كما يظهر من المصنف . والوجه في ذلك أن أخذ المال من الجائر مع العلم برضاء المالك يكون شأنه شأن الوديعة المأخوذة من نفس المالك .

ثم لا يخفى أنه ليس المقصد الرد إلى المالك وعدمه موضوعية لعنواني الإحسان والظلم ، كسائر الموارد التي يكون المقصد موضوعاً للحكم ، وليس مأخوذاً على نحو الطريقة كما هو واضح .

وعلى الثالث لا ريب في جواز الأخذ بنية الرد إلى صاحبه ، لكونه عدلاً وإحساناً . ويكون المأخوذ ح أمانة شرعية عند الأخذ ، فلا يضمنه مع التلف بغير تفریط ، لأنه محسن ، وما على المحسنين من سبيل ، ولا يكون المورد مشمولاً لقاعدة ضمان اليد ، لا من جهة اعتبار التعدي في مفهوم الأخذ ، كما ذهب إليه شيخنا الاستاذ ، لكون مفهوم الأخذ أوسع من ذلك ، بل من جهة تخصيص القاعدة بالروايات الدالة على عدم الضمان في الأمانة ، نعم لو أخذه بغير قصد الرد إلى المالك فتلف عند الأخذ ضمن للمالك ، لأن الأخذ ح تعد على مال الغير ، ومعارضة لسلطانه ، فهو حرام وضماً وتكليفاً .

وقد يقال : بحرمة التصرف فيما أخذ من الجائر مع العلم بكونه مغصوباً ، سواء كان الأخذ بنية الرد إلى المالك أم لا ، لقوله : (لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفس منه) . ولقوله «ع» : (فلا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه) (١) . فإن الأخذ تصرف في مال الغير مع عدم إحراز إذنه فيه ، فهو حرام وظلم ، لا عدل وإحسان . ونظير ذلك ما إذا أراد المالك بيع متاعه من شخص بخمسة دنانير ، وأراد غيره بيع ذلك المتاع من شخص آخر بثمانية دنانير مع عدم رضى المالك فإن ذلك لا يجوز بزعم أنه إحسان إليه . وهو ضعيف ، أما الرواية الأولى فإن الحلية والحرمه فيها حكمان لموضوع واحد ، وسبب الاختلاف إنما هو إذن المالك وعدمه ، ومن الواضح أن الموضوع المذكور إنما هو منافع المال التي تعود إلى المتصرف من الأكل والشرب والبيع والهبة ونحوها ، فوضع اليد على مال الغير بنية الرد إلى المالك خارج عن حدود الرواية ، فإنه ليس من المنافع العائدة إلى الأخذ ، بل هو من المنافع التي تعود إلى المالك ، وليس للأخذ منها إلا العناء والكلفة . وأما الرواية الثانية فأنما تمنع صدق التصرف على مجرد الأخذ بنية الرد إلى المالك ، إذ التصرف عبارة عن التقلب والتقلب ، ولا نسلم صدقه على ذلك ، وإذا سلمنا صدقه عليه

لغة ، فانه منصرف عنه عرفا ، فيكون المأخوذ أمانة شرعية عند الأخذ ، فترتب عليه أحكامها الوضعية والتكليفية .

وعلى الجملة إن وضع اليد على مال الغير لحفظه وإيصاله الى مالكه خارج عن الروايتين موضوعا وحكما ، وهذا معنى يحكم به الوجدان وأهل العرف ، ويؤيده ما في موثقة أبي بصير (١) من أن (خرمه مال المؤمن كحرمة دمه) . نعم اذا منع المالك عن وضع اليد على ماله حتى بقصد الرد اليه كان ذلك حراما أيضا . كما أن دق أبواب الناس جائز للسيرة القطعية فاذا منع المالك عنه كان حراما . وأما قياس المقام ببيع مال الغير بدون إذنه فواضح البطلان وأما الجهة الثانية : — وهي ما اذا أخذ المال من الجائر ثم علم بعد ذلك بكونه مفسوبا — فظاهر المصنف وصرح السيد في حاشيته أن هنا مسألتين ، الاولى : هل الأخذ من الجائر بنية التملك مع الجهل بكون المأخوذ من أموال الغير موجبا للضمان أم لا . الثانية : اذا حكمتنا بالضمان بذلك فهل يبقى هذا الحكم حتى اذا نوى الأخذ حفظ المال وإيصاله الى مالكه بعد العلم بالحال ، أم لا يبقى ذلك الحكم ، بل يتغير بتغير العنوان .

أما المسألة الاولى فالظاهر أن القول بالضمان هو المشهور بين الاصحاب ، وظاهر المسالك عدم الضمان مع القبض جاهلا ، قال : (لانه يد أمانة فيستصحب) . إلا أنه لا نفهم وجها صحيحا لهذا الاستصحاب ، إذ ليس ذلك مسبوقا بيد الامانة حتى نستصحبها .

ويمكن توجيه كلامه بأحد وجهين ، الاول : أن معنى الضمان عندنا عبارة عن انتقال القيمة أو المثل الى ذمة الضامن ، ومن الضروري أن هذا المعنى لا يتحقق إلا بالتلف ، وحيث إن يد الأخذ كانت يد أمانة لا توجب الضمان ، لكونه جاهلا بالحال ، فاذا شك في تغير الحكم بعد حصول العلم كان مقتضى القاعدة هو الاستصحاب .

وهذا التوجيه يدهي البطلان ، ولا يناسب مقام الشهيد ، بداهة أن الضمان يتحقق بالاستيلاء على مال الغير بدون سبب شرعي من غير فرق بين العلم والجهل . وبين كون المستولي كبيرا أو صغيرا ، عاقلا أو مجنونا ، نعم تنتقل العين الى المثل أو القيمة حين التلف ولكن هذا الانتقال أجني عن أصل الضمان ، ولم يثبت في المقام كون اليد يد أمانة . حتى نستصحب .

الوجه الثاني : أن الشارع قد رخص في أخذ الجائزة عند الجهل بكونها مفسوبة ، فتكون يد الأخذ يد أمانة شرعية ، فاذا شك في ضمان العين بعد تلفها كان المرجع هو استصحاب يد الامانة .

(١) قد تقدم هذه الرواية في البحث عن حرمة سب المؤمن ص ٢٧٨ .

جوائز السلطان — فيما علم تفصيلاً كون الجائزة محرمة ٥٠٩

ولكن يرد عليه أن ترخيص الشارع في ذلك ترخيص ظاهري في ظرف الجمل لترخيص واقعي ، أما حكم الشارع بالضمان فهو حكم واقعي ثابت في حالي العلم والجمل ، ولامتنافات بين الحكمين على ماحققناه في علم الاصول ، وعليه فوضع اليد على مال الغير بنية التملك بوجب الضمان . فإذا انكشف الواقع فإن كانت العين باقية فلا بد من ردها الى مالكها ، وإلا فلا بد من رد مثلها ، أو قيمتها اليه . ويدل على ما ذكرناه حكمهم بالضمان في مسألة تعاقب الابدني على المال المصوب مع الجمل بالحال ، ولم يقل أحد فيها بعدم الضمان حتى صاحب المسالك (ره) . وأما المسألة الثانية : — وهي أنه اذا كان وضع اليد على المال موجبا للضمان — فهل يرتفع هذا الحكم بنية الرد الى المالك بعد العلم بالحال أم لا ؟ فيه وجهان : الضمان ، كما ذهب اليه المصنف (ره) . وعدمه ، كما ذهب اليه السيد في حاشيته .

وقد استدلل المصنف (ره) على الضمان بما حاصله : أن أخذ الجائزة من الجائر بنية التناك وإن كان جائزاً بمقتضى الحكم الظاهري ، إلا أنه يوجب الضمان واقعاً ، لقاعدة ضمان اليد ، فإذا انكشف الخلف — وتبدل قصد الآخذ . وبني على حفظ المال للمالك ورده اليه — شككتنا في ارتفاع الضمان الثابت بقاعدة ضمان اليد وعدمه ، فذستصحب بقاءه .

وأشكل عليه السيد بأن علة الضمان وإن كانت هي الآخذ العدواني ، إلا أنها قد زالت بنية الرد الى المالك في مسائلنا وأمثالها ، لأن اليد قد انقلبت من العدوان والخيانة الى الاحسان والامانة ، فيكون المال أمانة شرعية عند الآخذ ، فلا يترتب عليه الضمان عند التلف ، لأن قاعدة ضمان اليد مخصصة بما دل على عدم الغمان في الامانة ، وبأن الودعي محسن ، وما على المحسنين من سبيل ، وعليه فلا مجال لاستصحاب الضمان لعدم بقاء موضوعه والتحقيق هو ما ذكره المصنف (ره) من الضمان ، وليس الوجه فيه هو الاستصحاب ، لما بنيينا عليه من عدم جريانه في الشبهات الحكمية ، بل الوجه في ذلك أن وضع اليد على مال الغير بقصد التملك علة لحدوث الضمان وبقائه ، سواء تبدلت بعد ذلك بيد الامانة أم لا ، لأن ضمان اليد لا يرتفع إلا بمحصول غايته ، وهي الاداء ، لما لم تتحقق الغاية لم يسقط الضمان . وعليه فكون اليد الفعلية الحادثة بد أمانة لانزاحم اليد السابقة المقتضية للضمان بقاء ، فإن يد الأمين لا تقتضي الضمان ، لا أنها تقتضي عدم الضمان ، ومن البديهي أن مالا اقتضاء له لا يزاحم ماله الاقتضاء ، ومجرد نية الرد الى المالك لا يرفع الضمان الثابت باليد ابتداء ، كما أن الاحكام الثابتة على الاشياء بعناوينها الاولية لاتنافي الاحكام الثابتة عليها بعناوينها الثانوية

رد المأخوذ من الجائر الى أهله

الامر الثاني : في رد ما أخذ من الجائر الى أهله . وتحقيق الكلام هنا يقع في ناحيتين :
الاولى : أن يكون المأخوذ من الجائر معلوم المالك . والثانية : أن يكون مجهول المالك .
أما الناحية الاولى فلا شبهة في وجوب رد المأخوذ منه الى مالكه المعلوم ، لكونه أمانة في
يد الآخذ ، وقد دلت الآية (١) على وجوب رد الامانات الى أهلها ، ولا يفرق في ذلك
بين أن يكون علم الآخذ بالحال قبل وقوع المال في يده أو بعده . وإنما الكلام في معنى الاداء
فهل هو مجرد إعلام المالك بذلك والتخليه بينه وبين ماله ، أم حمله اليه وإقباضه منه .
قد يستظهر الثاني من الآية ، فإن الظاهر من رد الامانات الى أهلها هو الرد الحقيقي ،
أي حملها اليهم وإقباضها منهم . ولكن المرتكز في أذهان عامة أهل العرف ، والظاهر من
ملاحظة موارد الامانات أن المراد بأداء الامانة إنما هو التخليه بينها وبين صاحبها ، كما
عليه أكثر الفقهاء .

ويؤيد ما ذكرناه ، بل يدل عليه أن المودع اذا طلب من الودعي حل الوديعة اليه ذمه
العقلاء ، خصوصاً اذا بعد موضع أحدهما عن الآخر ، واحتاج النقل الى المؤنة ، بل ربما
يستلزم الحمل الحرج والضرر ، وهما منفيان في الشريعة المقدسة . فافهم .
نعم لو نقلها الودعي من بلد الايداع الى بلد آخر بغير داعي الحفظ ، وبدون إذن
المالك وجب عليه ردها الى بلد الوديعة .

وأما الناحية الثانية : — أعني ما اذا كان المالك مجهولاً — فيقع الكلام فيها من جهات شتى
الجهة الاولى : هل يجب الفحص عن المالك أم لا ؟ قد يقال بعدم الوجوب ، كما احتمله
المصنف ، فيجوز التصديق بمجهول المالك بغير فحص عن مالكه ، استناداً الى إطلاق جملة
من الروايات (٢) .

(١) سورة النساء آية ٦١ قوله تعالى : (إن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها)
(٢) كما وب بن عبد الله بن أبي حمزة قال : كان لي صديق من كتاب بني امية فقال لي :
استأذن لي على أبي عبد الله فاستأذنت له عليه فأذن له فلما أن دخل سلم وجلس ثم قال :
كنت فداك اني كنت في ديوان هؤلاء القوم فأصبت من دنياهم مالا كثيراً وأغضت في
نبيه ؟ (ثم قال) الفتى : جعلت فداك فهل لي مخرج منه ؟ قال : إن قلت لك تفعل ؟ قال : أفعل
قال له : أخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم فن عرفت منهم رددت عليه ماله ومن —

وجوب الفحص عن المالك

وقد يقال بوجوب الفحص لوجهين : الوجه الاول : الاخبار الدالة على وجوب الفحص عن المالك ، فان مقتضى القاعدة تقييد المطابقات بهذه الاخبار :

— لم تعرف تصدقت له وانا اضمن لك على الله الجنة . الخبر ضعيف بابراهيم بن اسحاق ، وعني بن أبي حمزة البطائني . راجع ج ٢ ثل باب ٧٦ وجوب رد المظالم الى أهلها ما يكسب به ص ٥٥١ . وج ١٠ الوافي ص ٢٥ . وج ١ كا باب ٣٠ من المعيشة ص ٣٥٧ كا وب . عن علي بن ميمون الصايغ قال : سألت أبا عبد الله (ع) عما يكسب من التراب فأبيعه لما أصنع به ؟ قال : تصدق به فأما لك وإما لأهلك الحديث . ضعيف لعلي الصايغ .

يب . عنه قال : سألت عن تراب الصواغين وأنا نبيهه ؟ قال : أما تستطيع أن تستعمله من صاحبه ؟ قال قلت : لا اذا أخبرته اتهمني ، قال : بهه ، قلت : فبأي شيء نبيهه ؟ قال : بطعام ، قلت : فأى شيء أصنع به ؟ قال : تصدق به إما لك وإما لأهلك الخبر . ضعيف للصايغ المذكور ، ومضمرة . راجع ج ١٠ الوافي باب ٩٧ بيع تراب الصياغة ص ٨٥ . وج ١ كا باب ١١٦ الصرف ص ٤٠١ . وج ٢ ثل باب ١٥ استحباب بيع تراب الصياغة من احكام الصرف ص ٦٠٧ . وج ٢ التهذيب ص ١١٤ .

وفي ج ٢ ثل باب ١٧ اشتراط كون المبيع طلقاً من أبواب عقد البيع ص ٥٧٢ . عن أبي علي بن راشد قال : سألت أبا الحسن (ع) قلت : جعلت فداك اشتريت أرضاً الى جنب ضيعتي بالنبي درهم فلما وفيت المال خربت أن الأرض وقف ؟ فقال (ع) : لا يجوز شراء الوقف ولا تدخل الغلة في مالك وادفعها الى من وقفت عليه ، قلت : لا اعرف لها رباً ، قال تصدق بغلتها . مهمله بمحمد بن جعفر الرزاز .

وفي ج ٢ ثل باب ٨٤ تحريم بيع الخمر ، مما يكسب به ص ٥٥٥ . عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) في رجل ترك غلاماً له في كرم له يبيعه عنياً أو عصيراً فانطلق الغلام فعصر خمرأ ثم باعه ؟ قال : لا يصلح ثمنه — الى أن قال (ع) — : إن أفضل خصال هذه التي باعها الغلام أن يتصدق بثمرته . حسنة بابراهيم . وهكذا في رواية اخرى . وفي ج ٢ المستدرک باب ٧٨ وجوب رد المظالم الى أهلها من جهاد النفس ص ٣٤٣ . ما يدل على ذلك

فمنها ماورد (١) في إبداع اللص دراهم أو متاعا عند مسلم ، فانه دل على أن الوديعة بمنزلة اللقطة ، فيعرفها الودعي حولا ، فان أصاب صاحبها ردها اليه ، وإلا تصدق بها عنه ومنها ما دل (٢) على وجوب الفحص عن الاجير لا يصال حقه اليه . ومنها الاخبار (٣) الواردة في وجوب تعريف اللقطة . ومنها ما دل (٤) على وجوب الفحص عن رجل كان له على رجل حق ففقد الرجل المديون .

(١) في ج ٣ ثل باب ١٨ ما يؤخذ من اللصوص يجب رده على صاحبه من اللقطة ص ٣٣٣ . وج ٢ التهذيب ص ١١٨ . عن حفص بن غياث قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل من المسلمين أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا واللص مسلم هل يرد عليه ؟ فقال : لا يرد فان أمكنه أن يردّه على صاحبه فعل وإلا كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها فيعرفها حولا فان أصاب صاحبها ردها عليه وإلا تصدق بها فان جاء طالبها بعد ذلك خيره بين الاجر والقرم فان اختار الاجر فله الاجر وان اختار القرم غرم له وكان الاجر له . ضعيفة بقاسم بن محمد وحفص بن غياث .

(٢) عن هشام بن سالم قال : سألت حفص الاعور أبا عبد الله (ع) وأنا عنده جالس قال : إنه كان لأبي أجير كان يقوم في رحاه وله عندنا دراهم وليس له وارث ؟ فقال أبو عبد الله (ع) : تطلب له وارثا فان وجدت له وارثا وإلا فهو كسبيل مالك ثم قال : ما هي أن يصنع بها ؟ ثم قال : توصي بها فان جاء لها طالب وإلا فهي كسبيل مالك . مؤلفة باب سبعة وغيره . الى غير ذلك من الروايات . راجع ج ٢ كآ باب ٤٧ ميراث المفقود ص ٢٧٩ . وج ١٠ الوافي باب ٥٣ المال المفقود صاحبه ص ٥١ . وج ٢ ثل باب ٢٢ من كان عليه دين لغائب من أبواب الدين ص ٦٢٥ . وج ٣ ثل باب ٦ ميراث المفقود من أبواب ميراث الخنثى ص ٣٦٦ .

(٣) راجع ج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطة ص ٤٧ . وج ١ كآ باب ٤٩ اللقطة ص ٣٩٧ وج ٣ ثل باب ٢ وجوب تعريف اللقطة من كتابها ص ٣٣٠ . وج ٢ التهذيب ص ١١٦ . (٤) في الباب ٢٢ المذكور من ج ٢ ثل . وج ١٠ الوافي ص ٥٠ عن ابن وهب عن أبي عبد الله (ع) في رجل كان له على رجل حق ففقد ولا يدري أين يطلبه ولا يدري أحى هو أم ميت ولا يعرف له وارثا ولا نسباً ولا ولداً ؟ قال : اطلبه ، قال : إن ذلك طال فأنصدق به ؟ قال : اطلبه . صحيحة .

وفي الوافي عن عن الفقيه وقد روى في هذا خبر آخر إن لم تجد له وارثا وعلم الله منك الجهد فتصدق بها ، مرسل .

وسمها رواية يونس بن عبد الرحمن (١) : (قال : سئل أبو الحسن الرضا «ع» وأنا حاضر إلى أن قال : فقال : رقيق كان لنا بمكة فرحل منها إلى منزله ورحلنا إلى متازلنا فلما أن صرنا إلى الطريق أصبنا بعض متاعه معنا فأبى شيء يصحب به ؟ قال : تحملوه حتى تحملوه إلى الكوفة ، قال : لسنا نعرفه ولا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع ؟ قال : إذا كنتم كذا فبعضه وتصديق بضمنه ، قال له : على من جعلت قدامك ؟ قال : على أهل الولاية) . فإن قوله (ع) : (إذا كان كذا فبعضه وتصديق بضمنه) مترتب على اليأس من الوصول إلى المالك ويحل مفهومه على عدم جواز التصديق به قبل اليأس ، وهذه الروايات وإن كانت خاصة بحسب الموارد ، إلا أن الملاك فيها هو عدم إمكان إحصاء المال إلى مالكه ، فيتعدى منها إلى مطلق مجهول المالك .

ولكن الظاهر أنها بعيدة عما نحن فيه ، أما ماورد في قضية إبداع اللص ففيه أولاً : أنه ضعيف السند ، ودعوى انجباره بعمل المشهور كما في الجواهر دعوى غير صحيحة ، لما حققناه في علم الأصول ، وأشرنا إليه مبرراً فيما تقدم من أن الشهرة الفتوائية لا تجبر ضعف الرواية . وثانياً : أنه وارد في قضية خاصة ، فلا وجه للتعدى منها إلى غيرها . وأما ماورد في تعريف اللقطة حولاً ، والتصديق بها بعده فهو مخصوص باللقطة ، ولا يعم غيرها . وأما بقية الروايات فهي واردة في مفهوم المالك الذي يتعذر الوصول إليه ، وهو رد بحثنا إنما هو مجهول المالك . وعلى الجملة لا نعرف وجهاً للتعدى عن مورد الروايات إلى غيره . ودعوى اتحاد المالك بين مواردنا وبين مجهول المالك - وهو عدم الوصول إلى المالك - دعوى جزائية ، إذ لا طريق لنا إلى كشف ذلك ،

الوجه الثاني : أن الآية المتقدمة في أول المسألة تقتضي وجوب الفحص عن المالك مقدمة للرد الواجب ، سواء أكانت الأمانة مالكية ، كالوديعة والعارية ونحوها أم شرعية ، كاللقطة ومجهول المالك ، ومال المارقة والعيانة والغصب ، والمال المأخوذ من الخمارع العلم بكونه مضموناً - ولكنه مفيد بالتمكن العقلي من الأداء والفحص ، لقبح التكليف بغير المقدور ، وعليه فلا يجب الفحص مع عدم التمكن منه ، والمطلقات المتقدمة ظاهرة في وجوب التصديق بمجهول المالك على وجه الإطلاق حتى مع التمكن من الفحص ، وإذن لا تقتضي بينها هي العموم من وجه ، فإن الآية أعم من حيث المورد ، لتجملها الأمانات المالكية والذرية ؛ وأنخص

(١) صحيح . وفي الوافي عن الكافي بسند صحيح مثله على اختلاف في بعض النسخة

راجع ج ٤ ثل باب ٧ جواز الصدقة باللقطة بعد التعريف من أبواب اللقطة ص ١٠٤ .

و ج ١٠ الوافي باب ٥٣ المال المفقود صاحبها ص ٥١ . و ج ٢ التهذيب ص ١١٨ .

٥١٤ جوائز السلطان — لا يجوز إعطاء مجهول المالك لمن يدعيه إلا بعد الثبوت شرعا

من حيث وجوب الفحص ، لاختصاصها بصورة التمكن منه ، والمطلقات المتقدمة أعم من جهة الفحص ، لشمولها صورتى التمكن من الفحص وعدمه ، وأخص من حيث المورد ، لاختصاصها بمجهول المالك ، فتقع المعارضة بينهما في مجهول المالك مع التمكن من الفحص ، ففتضى الآية هو وجوب الفحص عن المالك مع التمكن منه ، ومقتضى الروايات هو جواز التصديق به قبل الفحص عنه ، سواء تمكن منه أم لا ، وقد حققنا في مبحث التعادل والترجيح من علم الاصول أنه اذا تعارض الخبر مع الكتاب معارضة العموم من وجه رفع اليد عن الخبر ، ويؤخذ بعموم الكتاب أو باطلاقه ، وعليه فلا بد من الأخذ باطلاق الآية والحكم بوجوب الفحص مع التمكن منه ، ورفع اليد عن المطلقات الظاهرة في عدم وجوبه . ومع الاغضاء عما ذكرناه ، والحكم بالتساقط يرجع الى ما دل على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه .

لا يجوز إعطاء مجهول المالك لمن يدعيه

إلا بعد الثبوت شرعا

الجهة الثانية : هل يجوز أو يجب إعطاء مجهول المالك لمن يدعيه بعد الفحص عن مالكه ، واليأس من العلم به استناداً الى ما دل على سماع قول المدعي اذا لم يعارضه أحد في دعواه ، أو لا يجوز إعطاؤه إلا مع التوصيف إلحاقه باللقطة ، أو يعتبر الثبوت الشرعي ، لبطلان الوجهين المتقدمين ، فانه بعد وضع اليد على مال لا يجوز دفعه إلا الى مالكه الواقعي ، أو الى مالكه الشرعي ، والوجهان المذكوران لا يفيدان ذلك .

أما الوجه الأول : فيرده أن ترتيب الأثر على دعوى المدعي اذا كانت بلا معارض إنما هو فيما لم تثبت يد على المال ، أما اذا ثبتت على المال يد فلا تسمع دعوى أحد عليه إلا بالطرق الشرعية ، ضرورة أن ذا اليد قد اشتغلت ذمته بالمال بمجرد وضع يده عليه ، فلا يخرج من عهده إلا بإبصاله الى مالكه ، أو صرفه فيما قرره الشارع ، وعلى هذا جرت السيرة القطعية . على أنه لا دليل على هذه القاعدة إلا رواية منصور (١) وقد تقدم الاشكال فيها .

وأما الوجه الثاني : فيرده أن التوصيف ليس له موضوعية لإعطاء اللقطة لمن يدعيه . بل هو لحصول الاطمئنان بصديق المدعي في دعواه .

وأما الاكتفاء بالتوصيف أو بالدعوى المجردة وإن لم تقارن بالتوصيف فلا دليل عليه ،

(١) قد تقدمت الرواية والجواب عن الاستدلال بها في ص ٥٠٢ .

وح فلا يترتب الأثر على توصيف المدعي إلا بعد حصول الاطمئنان بصدق دعواه .
وأما حمل فعل المسلم على الصحة فغاية ما يفيد أنه لا يعامل المدعي معاملة الكاذب ، لأن
تترتب على دعواه آثار الواقع .
وأما الوجه الأخير فهو الموافق للتحقيق ، لاستئصال ذمة ذي اليد بمجرد وضع يده على
مال الغير ، فلا تترأ ذمته إلا بإبصاره إلى مالكة الواقعي أو الشرعي ، وقد عرفت ذلك كله آنفا

مقدار الفحص عن المالك وكيفية

الجهة الثالثة : في مقدار الفحص عن المالك ، وبيان كيفية ، أما مقدار الفحص فهل
يكفي فيه طبيعي الفحص عن المالك ، أم يجب ذلك بمقدار يقطع الواجد أو يطمئن بعدم
إمكان الوصول إليه ، أو يجب الفحص عنه سنة كاملة ؟ .

أما الوجه الأول فهو وإن كان غير بعيد في نفسه ، لكفاية الاثبات بصرف الوجود
من الطبيعة في امتثال الأمر ، ولكنه بعيد عن المتفاهم العرفي والمركز الشرعي ، على أن
الامر قد ورد بتكرار الطلب عن المالك في رواية ابن وهب المتقدمة (١) .

وأما تقدير الفحص بالسنة أو بالأقل فلا موجب له بعد وجود الاطلاقات الواردة في
جواز التصديق بمجهول المالك أو وجوبه . على أن تقديره بزمان خاص دون غيره ترجيح
بلا مرجح . نعم ورد تحديد التعريف بالسنة في جملة من روايات اللقطة وفي رواية حفص
المتقدمة (٢) .

إلا أنها غريبة عن مطلق مجهول المالك ، أما روايات اللقطة فهي مختصة بها ، فلا يجوز التعدي
منها إلى غيرها . وأما رواية حفص بن غياث ففيها أولاً : أنها ضعيفة السند ، وغير
منجزة بشيء كما تقدم .

وثانياً : أنها زائدة في خصوص إيداع اللص ، فلا يتعدى إلى غيره . وإن سلمنا
عدم اختصاصها بموردها فإنه لا يجوز التعدي عنه إلا إلى خصوص إيداع الفاسق ، أو إلى
كل ما يؤخذ منه ولو بغير عنوان الوديعة ، وأما التعدي عن موردها إلى مطلق مجهول
المالك فلا وجه له أصلاً .

تذييل

قد ذكرنا أنه ورد في جملة من روايات اللقطة وجوب التعريف بها سنة بكتابة، وقد أفيدت هنا أمور ثلاثة، الأول: ما ذكره السيد في حاشيته من أن تحديد الفحص بالسنة لا يوجب للمنتهى، بمعنى أنه لا يجب الفحص أكثر من سنة وإن لم يحصل اليأس من وجدان المالك، وعليه فلو حصل اليأس من الأول، أو في أثناء التعريف لم يجب الفحص. الوجه الثاني: أن المناط في تعريف اللقطة إنما هو حصول اليأس عن الوصول إلى المالك. وأما التحديد بالسنة فيحمل على الغالب، لحصول اليأس عن الوصول إلى المالك بعد السنة غالباً.

الوجه الثالث: أن التحديد بالسنة أمر تعديدي، فلا بد من العمل به سواء حصل اليأس عن الظفر بالمالك قبل مضي السنة أم بعده.

أما الأول والثاني فلا وجه لهما، إذ لا يجوز لرفع اليد عن الرواية الظاهرية في اعتبار السنة في تعريف اللقطة. وإذن فيتعين الوجه الثالث، سواء حصل للاطمئنان باليأس عن الظفر بالمالك قبل مضي السنة أم بعده، فإن الاطمئنان حجة عقلانية فيما إذا لم تقم أمانة شرعية على خلافه. وقد عرفت أن الشارع قد اعتبر السنة في وجوب الفحص من مالك اللقطة.

ثم إنه قد ذكر في بعض الروايات (١) أن اللقطة يعرف بها ثلاثة أيام، ويظهر من الملاحظة مع الروايات المدللة على اعتبار السنة، ولا يمكن لا بد من جملة إما على صورة اليأس عن المالك أو على جواز التصديق به مع الالتزام بالبلل، وجوب التعريف به إلى سنة، فلذا وضعت السنة ولم يجد المالك سقط الضمان عنه. ويمكن أن يقال: إن تعريفها بثلاثة أيام مقدمة للتصديق وجوب التعريف إلى سنة كإقامة جواز التخلي. على أن ما يدل على كفاية ثلاثة أيام في التعريف ضعيف السند.

(١) كرواية ابن بن تغلب. ولكنها ضعيفة السند بمحمد بن موسى الحميداني، راجع ج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطة ص ٤٩. و ٣ ثل باب ٢ وجوب تعريف اللقطة سنة من ابواب اللقطة ص ٣٣٠.

جواز السلطان — إن أجرة الفحص عن المالك هل هي على ذي اليد أو على المالك ٥١٧

إن أجرة الفحص عن المالك

هل هي على ذي اليد أو على المالك ؟

الجهة (الرابعة) : إذا احتاج للفحص عن المالك إلى بذل أجرة فهل هي على من وضع يده على مجهول المالك ، أو على المالك ؟ . قال المصنف : (لو احتاج الفحص إلى بذل كذا أجرة دلالة صايج عليه . فالظاهر عدم وجوبه على الواجد ، بل يتولاه الحاكم ولاية عن صاحبه ، ويخرج عن العين أجرة الدلال ، ثم يتصدق بالباقي إن لم يوجد صاحبه ، ويحتمل وجوبه عليه ، لمعرفه الواجب عليه) .

وتحقيق المسألة أن الاستيلاء على مجهول المالك قد يستند إلى أسباب غير شرعية : بأن يأخذ أحد أموال الناس بغير سبب شرعي ، كالغصب والسرقة والخيانة ونحوها ثم يندم ، ولكن لا يقدر على إبعاله إلى ملاكه . وقد يستند إلى وجه شرعي ، كأخذ المال من السارق ، أو الجائر ، أو العبي الذي لا يعرف له ولي ، وكأخذ المال المشرف على الغلب ، وكالقطعة ونحوها . فإن أخذ المال في جميع هذه الموارد لحفظه لما لك به إبعاله إليه بائز من جهة الحسبة .

أما الصورة الأولى فلا شبهة في أن مؤنة الفحص على الغاصب ، لوجوب رد المفعوب إلى مالكه وإن توقف ذلك على بذل لأجرة . ودعوى أن إيجاب أجرة الفحص على ذي اليد ضرر عليه ، وهو منفي في الشريعة دعوى جزائية ، لأن حديث نفي الضرر إنما ورد في مقام الامتنان ، ومن الضروري أن كون مؤنة الفحص على المالك على خلاف الامتنان فلا يكون مشمولاً للحديث . وحيث إن الغاصب وضع يده على مال الغير بسوء اختياره على سبيل الظلم والعدوان قلن الشارع يلزمه رغماً لأنه لا يتم رد المفعوب إلى مالكه حتى مع الاحتياج إلى بذل لأجرة . وقد ورد في بعض الروايات (١) أنه لو غصب أحد حجراً أو وثيقاً من شيء من أساس البناء فإنه يجب عليه رده إلى مالكه وإن توقف ذلك على هدم البناء وتقرير الغاصب ومن هنا اشتهر أن الغاصب يؤخذ بأشق الأحوال .

وأما الصورة الثانية — وهي أن يستند الاستيلاء على مجهول المالك إلى سبب شرعي — فالظاهر أن مؤنة الفحص على المالك ، بمعنى أن الواجد يهرقها من كيسه عن المالك ، فإنها (١) في ج ٣ ثل باب ١ وجوب رد المفعوب إلى مالكه من أبواب الغصب ص ٣٢٥ . عن نهج البلاغة ظل أمير المؤمنين «ع» : الحبر الغصب في الفار رهن على سراجها . مسجلة

وجده أخذها منه ، وإلا فن المال الذي في يده . والوجه فيه أن يده يد أمانة وإحسان وما على المحسنين من سبيل . على أن كون اجرة الفحص على الواجد ضرر عليه ، وهو منفي ولا يقاس ذلك بالصورة الأولى ، فإن اليد فيها كانت يد عدوان ، لا يد أمانة وإحسان كما عرفت .

لا يقال : إن الفحص عن المالك واجب على الواجد ، ومن الواضح أن إعطاء الاجرة من مقدماته ، فتحسب عليه .

فانه يقال : الفحص واجب على الواجد ، ومقدمته طبيعي بذل المال ، سواء كان من كيسه ، أم من كيس المالك . وإذن فلا يتعين البذل على الواجد إلا بدليل خاص ، وهو منفي في المقام ، وعليه فإذا بذل الواجد اجرة الفحص من كيسه رجع على المالك مع الامكان وإلا أخذها من المال الذي هو تحت يده ، وإن امتنع الواجد من بذل اجرة الفحص رجع الى الحاكم الشرعي ، فيعطيهما من بيت المال ، أو من مجهول المالك .

هذا مع ان دليل المقدمة المذكور لو تم فانما يتم فيما لو كان الفحص يتوقف دائماً على بذل المال ، مع أنه ليس كذلك ، بل هو أمر قد يكون ، وقد لا يكون ، وعليه فإذا توقف الفحص على بذل المال ارتفع وجوبه عن الواجد بدليل نفي الضرر ، كسائر التكاليف الضرورية التي ترتفع به .

هذا كله إذا لم تقم قرينة على عدم رضا المالك بأخذ ماله وحفظه له ، وإلا فلا يجوز لاحد ان يضع يده عليه ، ويحفظه للمالك ، لأن الناس مسلطون على اموالهم .

مصرف مجهول المالك

الامر الثالث : ما هو مصرف مجهول المالك ؟ فهل يتصدق به ، أو يحفظه الواجد مادام حياً للمالك ، ويوصي به بعد مماته ، أو يملكه ، أو يعطيه للحاكم الشرعي ، أو هو للإمام وع ؟ وجوه : الأول : ان يكون ذلك للإمام ، لقوله «ع» في رواية أبي يزيد (١) : (والله ماله صاحب غيري) .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أنها وردت في قضية شخصية ، فلا تكون مستنداً لكبرى كلية ، إذ من المحتمل ان يكون المال في تلك الواقعة مفقوداً من

(١) راجع ج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطة ص ٤٨ . وج ٣ مل باب ٧ جواز الصدقة باللقطة من أبوابها ص ٣٣١ . وج ١٠ كاياب ٤٩ اللقطة من المعيشة ص ٣٦٧ .

الإمام نفسه . فيكون حلفه «ع» في محله ، اكون المال له واقعاً . وأما أمره (ع) بتقسيم ذلك المال فعله دفع للتهمة عن نفسه ، أو إحسان منه الى الفقراء . ويحتمل أن يكون حلفه على أن المال له ، لعلمه بموت مالكه ، وأنه لم يترك وارثاً غير الامام ، ويحتمل أن يكون المال المذكور من صفو دار الحرب الذي هو خاص للامام (ع) ، ومن الواضح أنه مع هذه الاحتمالات لا يبقى مجال للاستدلال بهذه الرواية على المقصود .

الوجه الثاني : أن يكون مجهول المالك لمن وضع يده عليه ، لقوله (ع) في صحيحة علي بن مهزيار (١) التي تبين موارد الخمس : (ومثل مال يؤخذ ولا يعرف له صاحب) . وقد استظهر هذا الرأي من الرواية المذكورة المحقق الهمداني ، بل ذكر المحقق الأيرواني أن (هذه الصحيحة صريحة في جواز تملك مجهول المالك بعد إخراج الخمس) . وفيه أولاً : أن هذه الرواية واردة في بيان موارد الخمس على نحو القضية الحقيقية ، فيكون مفادها أنه كلما تحقق شيء من تلك الموارد وجب فيه الخمس . وعليه فلا دلالة فيها على جواز تملك مجهول المالك لكي يتمسك باطلاقها ، نعم لا ننكر دلالتها على وجوب إخراج الخمس فيما جاز فيه تملك مجهول المالك كباب اللقطة . فقد دلت الروايات الكثيرة المذكورة في ابواب اللقطة على أن واجدها مخير بين تملكها ، وبين التصديق بها عن مالكها بعد أن يعرفها . سنة واحدة .

ومن هذا القبيل ماورد في بعض الروايات (٢) من أنه إذا وجد المشتري مالاً في بطن حيوان اشتراه من شخص ، فإنه يرجع في ذلك المال الى البائع ، وإذا لم يدعه لنفسه تملكه المشتري ، واعطى خمسة ، وكذلك ماورد في جملة من الاحاديث (٣) من أنه إذا وجد مالاً في بطن سمك اشتراه من الصياد فإنه يملكه ويعطي خمسة من غير مراجعة الى المالك . وثانياً : أنا اذا وسلمنا كون الرواية في مقام البيان من هذه الجهة ايضاً فلا نسلم كونها صريحة في جواز تملك مجهول المالك بعد إخراج خمسة ، وإنما هي مطلقة بالنسبة اليه ، فتقييد بالروايات الدالة على لزوم التصديق بمجهول المالك .

الوجه الثالث : أنه يجوز للواجد أن يعمل في مجهول المالك ، ويخرجه صدقه قليلاً قليلاً

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٨ وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة من كتاب الخمس ص ٦١ .

(٢) راجع ج ٣ ثل باب ٩ من ابواب اللقطة ص ٣٣١ . وج ١٠ الزاوي باب ٤١ اللقطة ص ٤٨ . وج ١٦ كآ باب ٤٩ اللقطة من المعيشة ص ٣٦٧ .

(٣) راجع ج ٣ ثل باب ١٠ من وجد مالاً في جوف سمكة من اللقطة ص ٣٣٢ .

حق يخرج ، ويدل عليه بعض الأحاديث (١) .

وفيه أنه لا دلالة في هذه الرواية على جريان الحكم المذكور في مجهول المالک ، فمن المحتمل أن صاحب المال قد مات ، ولم يترك وارثاً غير للإمام ، فانتقل ميراثه إليه ، وأنه (ح) بما هو وارث ومالك أجاز لصاحب الخان أن يتصرف في ذلك المال ، ويتصدق به قليلاً قليلاً حتى يخرج ، واحتمال وجود وارث له غير الأب والأُم مدفوع بالأصل . وجريانه في الشبهات للموضوعية غير محتاج إلى فحص ، وأما احتمال وجود الأب والأُم فلمعله كالتقطوع المدة ، لحضي مدة لا يحتمل بقاؤهما فيها ، ولهذا لم يأمر الإمام (ح) بالمفحص عنها ، ويؤيد ما ذكرناه قول السائل في هذه الرواية : (ولم أعرف له ورثة) فإن ظاهر هذه العبارة أنه تفحص عن الوارث ، ولم يجد فافهم . ومع الأغصاء عما ذكرناه ونسلم خلاصتها على المقصود فالنسبة بينها ، وبين الروايات الدالة على التصديق بمجهول المالک هي العموم للطلق ، فلا بد من تقييدها بهذه الروايات .

لا يقال : إن هذه الرواية تنافي رواية المهيم (٢) صاحب الفندق الدالة على عدم جواز التصرف في مال مات عنه صاحبه .

فانه يقال : لامتناعات بينها ، فإن الظاهر من هذه الرواية أن صاحب الفندق لم يفحص عن ورثة الميت ، وهذا بخلاف الرواية الأولى ، فانك قد عرفت ظهورها في أن السائل تفحص عن الورثة ، ولم يصل إليهم ، فورد كل من الخبيرين غير مورد الآخر . والذي يستدل الخطب أن كلتا الروايتين مجهولة .

(١) كما ، عن يونس عن نصر بن حبيب صاحب الخان قال : كتبت إلى عبد صالح (ع) قد وقعت عندي مائتا درهم وأربعة دراهم وأنا صاحب فندق ومات صاحبها ولم أعرف له ورثة فأريك في إعلامي حالها وما أصنع بها فقد ضقت بها ذرعاً ؟ فكتب : اعمل فيها وأخرجها صدقة قليلاً قليلاً حتى تخرج . مجهولة لنصر . راجع ج ٢ كآب ٤٧ ميراث المفقود من الموارث ص ٢٧٩ . وج ١٠ الوافي باب ٥٣ المال المفقود صاحبه ص ٥٠ . وج ٣ ثل باب ٦ حكم ميراث المفقود من أبواب ميراث الخنثى وما أشبهه ص ٣٩٦ .

(٢) في المصادر المذكورة عن المهيم أبي روح صاحب الخان قال : كتبت إلى عبد صالح (ع) : إني أتقبل الفنادق فنزل عندي رجل فيموت فجأة لا أعرفه ولا أعرف بلاده ولا ورثته فيبقى المال عندي كيف أصنع به ولمن ذلك المال ؟ فكتب (ع) : أتوكه على حاله . مجهولة بهيم .

الوجه الرابع : انه يجب حفظ مجهول المالك له ، والأبصار به عند الوفاة للروايات (١) الواردة في مستأجر فقد أجبره ، ولم يقدر على إيصان منقه اليه .

ويرد عليه أولاً : أن هذه الروايات إنما وردت في معارف المالك الذي لا يمكن الوصول اليه ، فلا صلة لها بمجهول المالك . ودعوى أن المالك بين الموردين واحد - وهو تعذر إيصال المال إلى ماله - دعوى جزافية ، فأنه : نأخذ : لنا إلى كشف هذا المالك كما عرفت . وثانياً : أنها وردت في الحق الكلي الثابت في الأمة ، وهو ليس في معرض التلف لكي يخاف عليه من بقاءه ، وكلامنا في العين الخارجية .

ونالماً : أنها وردت في قضية شخصية ، فلا يمكن التعدي عن موردها إلى غيرها . وإذن فلا دلالة فيها على وجوب حفظ مجهول المالك ، صاحب ولو بالأبصار به . نعم لا بأس بالالتزام بذلك قبل اليأس عن الوصول إلى المالك .

لا يقال : إن التصرف في مال الغير حرام مطلقاً ، فيكون الأمر بالتصدق بمجهول المالك قد وقع بعد الحظر ، فلا يدل على الوجوب . وعليه فلا مانع من كون الواجد مخيراً بين التصديق به ، وبين حفظه لصاحبه ولو بالأبصار به عند الموت .

فأنه يقال : الميزان في ورود الأمر مورد توهم الحظر هو أن يتعلق الأمر بعنوان تعلق به النهي ، أو كان معرضاً له كالصيد الذي نهى عنه في الإحرام ، وأمر به بعد الإحلال وما نحن فيه ليس كذلك ، فإن النهي قد تعلق بالتصرف في أموال الناس بدون إذنهم ، والأمر قد تعلق بالتصدق بمجهول المالك بعد الفحص واليأس من الظفر بصاحبه ، فلا يرتبط أحد الأمرين بالآخر .

ولئن سلمنا ذلك في الروايات التي وقع السؤال فيها ابتداء عن الصدقة فهو لا يجري في رواية ابن أبي حمزة التي وردت في قصة الفتي الذي كان من كتاب بني أمية ، فإنها صريحة في عدم ورود الأمر بالتصدق في مقام توهم الحظر ، إذ الفتي إنما طلب التخلص عما اشتغلت به ذمته من أموال الناس ، فأجاب الإمام (ع) بقوله : (فأخرج من جميع ما كتبت من ديوانهم فمن عرفت منهم ردت عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت به) . ولكن قد عرفت أنها ضعيفة السند .

الوجه الخامس : وجوب التصديق بمجهول المالك ، وهذا الوجه هو الموافق للتحقيق ، وتدل عليه المطلقات المتقدمة ، بل الروايات الخاصة الواردة في موارد عديدة التي تقدمت الإشارة إليها آنفاً . لأنها وإن وردت في المال المفقود صاحبه إلا أنها تدل على ثبوت

(١) قد تقدمت الإشارة إلى مصادرها في ص ٥١٢ .

التصدق بمجهول المالك بالولاية القطعية . ولا بد من تقييدها باليأس عن الوصول الى المالك فقد عرفت فيما سبق ان مقتضى الآية وجوب رد الامانة الى اهلها مع التمكن منه . وأما صورة اليأس عن الظفر بالمالك فلا تكون مشمولة للآية ، بل تبقى تحت الروايات المذكورة .

الوجه السادس : وجوب دفعه الى الحاكم ، فانه ولي الغائب ، وقد استقر به المصنف (ره) ولكن قد عرفت أن الروايات المتقدمة ظاهرة في أن من وضع يده على مجهول المالك ابتداء وجب عليه التصديق به ، واذا تصرف فيه تصرفاً آخر ولو بدفعه الى الحاكم ضمنه . ودعوى أن الحاكم ولي الغائب دعوى غير صحيحة ، لأن ولايته على الغائب إنما هي من جهة الحسبة ، فلا بد من الاقتصار فيها على المورد المتيقن ، وهو ما اذا لم يكن له ولي آخر غير الحاكم وقد عرفت أن الروايات المتقدمة قد أثبتت ولاية مجهول المالك لمن وضع يده عليه ، فلا تصل التوبة الى غيره ، كما أنه لا تثبت للحاكم ولاية على اليتيم مع وجود الجد له .

لا يقال : يجب دفع مجهول المالك الى الحاكم من حيث إن مصرفه الفقراء والمساكين ، ومن الواضح أن الحاكم وليهم . أو من حيث إنه أعرف بموارده ممن وضع يده عليه .

فانه يقال : أما الاحتمال الأول فلا دليل عليه خصوصاً مع ما عرفت من دلالة الروايات هنا على ثبوت الولاية للواجد . وأما الاحتمال الثاني فإن كان المراد أن الحاكم أعرف بمصرف مجهول المالك من حيث الشبهة الحكمية فهو مسلم ، لأن ذلك وظيفة العالم ، إلا أن ذلك لا يدل على وجوب دفعه اليه ، بل الواجب على العاقل أن يسأل العالم عن حكم الواقعة ، ويعمل على طبق ما أفتى به . وإن كان المراد كونه أعرف من حيث الشبهة الموضوعية فهو ممنوع ، إذ قد يكون الواجد أعرف به لكثرة معاشرته للفقراء ، وإطلاعه على أحوالهم . وكما لا يجب دفع مجهول المالك الى الحاكم ، فكذلك لا يجب تحصيل الاجازة منه في إيصاله الى موارده ، لا إطلاق الروايات المتقدمة . نعم الأول اختيار أحد الأمرين ، لوجود القائل بوجوبه . لكن لا بد وأن يكون الدفع الى الحاكم بعنوان أنه يوصله الى موارده ، وإلا ضمنهم الواجد كما عرفت .

وقد يتوهم وجود الفرق بين الحق الكلي ، فيجب إما دفعه الى الحاكم ، وإما تحصيل الإذن منه في التصديق به عن المالك ، لأن الكلي لا يتعين إلا باذن المالك أو وليه ، وبين الحق الشخصي ، فلا يجب فيه ذلك ، لتعيينه في نفسه .

ولكنه توهم فاسد ، لأن مقتضى الاطلاقات المتقدمة هو عدم الفرق بينهما ، وأن الولاية لمن عليه الحق على وجه الاطلاق .

قوله : (ثم إن حكم تعذر الاتصال إلى المالك) . أقول : المال الذي لا يمكن إيصاله إلى صاحبه قد يكون مجهول المالك من جميع الجهات ، وهو مورد المطلقات المتقدمة (١) ، وقد يكون معلوم المالك مع كونه مشتبهاً بين أفراد غير محصورين . وهو أيضاً مورد روايات أخرى قد تقدمت (٢) وحكم كلا القسمين قد تقدم مفصلاً . وقد يكون المالك معلوماً من جميع الجهات . ولكن يتعذر إيصال المال إليه لمانع خارجي ، كأن يكون المالك في سجن ، أو مكان بعيد يتعذر الوصول إليه . ويجري عليه حكم القسم الثاني ، للروايات المتقدمة أيضاً ، لأن المستفاد منها أن المناط في ذلك إنما هو تعذر إيصال المال إلى مالكه . قوله : (ثم إن مستحق هذه الصدقة هو الفقير) . أقول : حكى عن صاحب الجواهر جواز التصديق بمجهول المالك على الفقراء وغيرهم عملاً باطلاق الروايات المتقدمة . وبهذا المناط جواز إعطاء مال الإمام «ع» للفقراء والأغنياء ، بدعوى أن الإمام وإن كان معلوماً إلا أنه يتعذر إيصال ماله إليه ، للعوارض الخارجية . وقد عرفت أن حكمه حكم مجهول المالك .

وفيه أولاً : أن التبادر من مفهوم الصدقة وإطلاق الأمر بها أنه لا يجوز إعطاؤها للأغنياء ، كما ذهب إليه المصنف .

وثانياً : أن قوله تعالى (٣) : (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) قد بين مصرف الصدقات ولم يجعل الغني من ذلك ، فيكون خارجاً عن حدود أخبار التصديق موضوعاً . ثم إن وجوب التصديق بمجهول المالك إنما هو مع عدم التمكن من تحصيل رضى المالك بصرف ماله في مورد خاص ، وإلا فلا تصل النوبة إلى التصديق به . وعليه فلا وجه لقياس مال الإمام «ع» بمجهول المالك ، لأننا نقطع برضاء الإمام باعطاء ماله لأهل العلم والجهات التي توجب ترويج الدين ، ومع ذلك لا يمكن صرفه فيما نشك في رضاه .

قوله : (وفي جواز إعطائها للهاشمي قولان) . أقول : لا دليل على حرمة مطلق الصدقات على الهاشميين ، وإنما تحرم عليهم الصدقة الخاصة ، أعني زكاة المال والبدن ، ولا يبعد أن تحرم عليهم أيضاً الصدقات التي تعطى لدفع البلاء ورد القضاء ، فإن في ذلك مذلة ومهانة لا تناسب الذرية الطاهرة . ومن هنا كانت زيلب الكبرى عليها السلام تأخذ الطعام من أطفال أبي عبد الله «ع» وترمي به إلى أهل الكوفة وتقول : ويلكم يا أهل الكوفة إن الصدقة علينا حرام . وعليه فلا بأس بالتصدق بمجهول المالك على الهاشميين ، لكونه خارجاً عن

(١) - ص ٥١٠ . (٢) - ص ٥١٢ .

(٣) سورة التوبة ، آية : ٦٠ .

القسمين المذكورين . ويضاف الى ما ذكرناه أن قوله «ع» في رواية ابن أبي يزيد المتقدمة (١) (قسم بين إخوانك) . يقتضي عدم الفرق بين الهاشمي وغيره . وأما الصدقة التي تحرم على بني هاشم فهي الصدقة الخاصة ، أعني بها الزكاة المفروضة .

التصدق بمجهول المالك لا يوجب الضمان

قوله : (ثم إن في الضمان لو ظهر المالك) . أقول : هل يضمن مجهول المالك لصاحبه إذا ظهر بعد التصديق به أم لا ؟ فيه وجوه ، ثالثها . التفصيل بين ما إذا طلب المالك ماله من المتصدق فيضمن له ، وبين ما إذا لم يطلبه فلا ضمان . ورابعها : التفصيل بين ما يكون المال مسبوقاً باليد العادية ، فيحكم بالضمان ، وبين عدمه ، فيحكم بعدمه .

وقبل التعرض للوجوه المذكورة لا بأس بالإشارة الى الفرق بين اللقطة ومجهول المالك . فنقول : الفارق بين مجهول المالك واللقطة جهات كثيرة ، ونحن نشير هنا الى جهتين منها : الأولى : أنه يجوز للمتلقط أن يقصد حين الالتقاط تملك المال بعد انتهاء مدة الفحص عن المالك . وقد دلت الروايات الكثيرة المذكورة في أبواب اللقطة على أن أخذ اللقطة يعرفها سنة فإن جاء لها طالب ، وإلا فهي كسبيل ماله . ولا يجوز ذلك في مجهول المالك ، فقد عرفت : أنه لا يجوز أخذه ابتداءً إلا بنية الإحسان الى المالك بحفظه له وإيصاله اليه ، ثم يتصدق به عن مالكه بعد التعريف . ومن هنا يتجلى لك أنه لا يجوز أخذ المصوب من الغاصب إلا بنية الرد الى المالك .

الثانية : أن اللاقط اذا تملك اللقطة بعد التعريف ، أو تصدق بها عن مالكها ضمنها له مع المطالبة بها ، للروايات الكثيرة المذكورة أيضاً في أبواب اللقطة الدالة على ذلك . أما مجهول المالك فقد عرفت أن فيه وجوهاً شتى تقدمت الإشارة إليها .

اذا عرفت ذلك فاعلم أن الكلام هنا يقع في مقامين ، الأول : أن تكون اليد الموضوعية على مجهول المالك ابتداءً يد أمانة . الثاني : أن تكون هذه اليد مسبوقة بالضمان ، ثم تنقلب الى يد أمانة وإحسان ، كمن أخذه بنية التملك ، ثم نوى بعد ذلك حفظه لمالكه ، وكن غصبه من المالك ، ثم تاب ، وعزم على إيصاله اليه ، ولم يتمكن من ذلك ، لفقد المالك ، أو لكونه مجهولاً بين أشخاص غير محصورين .

أما المقام الأول فالظاهر هو عدم الضمان فيها ، وليس ذلك من جهة أن الشارع قد أذن

جواز السلطان — التصديق بمجهول المالك لا يوجب الضمان ٢٧٥

في التصديق بمجهول المالك ، وهو ينافي بالحكم بالضمان ، لأن إذن الشارع في التصرف بمال الغير يرفع حرمة التكليفية ، ولا ينافي ذلك ضمانه . بل من جهة أن دليل الضمان هو أحد الأمور الثلاثة : إما قاعدة ضمان اليد ، وإما قاعدة الائتلاف ، وإما قيام دليل خاص عليه . أما الأولى فهي منتفية هنا قطعاً ، إذ المفروض أن اليد كانت يد أمانة وإحسان ، وما على المحسنين من سبيل .

وأما قاعدة الائتلاف فهي مردودة لوجوه عديدة ، الأول : أنها ليست برواية لكي يتمسك بها وإنما هي قاعدة متصيدة من موارد شتى ، فلا يمكن التمسك بها في غير الموارد المسلمة . الثانية : أن الائتلاف إنما يقتضي الضمان إذا لم يكن التصرف لنفع المالك ، وإلا فلا يوجب الضمان ، ومن هنا إذا أشرف أحد على الهلكة ، وتوقف إنجاؤه منها على بذل مقدار من ماله فإن ذلك يكون واجباً من غير ضمان . الثالث : أن التصديق بمجهول المالك لو كان موجباً للضمان يبدله لكان البديل أيضاً مجهول المالك ومشمولاً لمسا دل على وجوب التصديق به وهكذا ، فيلزم التسلسل ، ومن الضروري أن ذلك مقطوع بعدم .

وأما الدليل الخاص فلم نجد في المقام ما يدل على الضمان إلا رواية حفص المقدمة الواردة في إيداع اللص ، فإنها ظاهرة في أن التصديق بالوديعة التي هي بمنزلة اللقطة يوجب الضمان مع مطالبة المالك ، إلا أنها ضعيفة السند ، واردة في قضية شخصية ، فلا يمكن التمادي منها إلى غيرها ، كما عرفت سابقاً .

والحاصل أن التصديق بمجهول المالك لا يوجب الضمان . على أن الاطلاقات الدالة على وجوب التصديق به بعد التعريف تقتضي عدم الضمان . ومع الشك في الإطلاق يرجع إلى البراءة .

وأما المقام الثاني — أعني ما إذا كانت يد الأمانة مسبقة بالضمان — فقد يقال : إن اليد الموضوعة ابتداء على مجهول المالك حيث كانت يد ضمان ، كما هو المفروض فتكون موجبة للضمان بقاء أيضاً ما لم تؤد ، لما ذكرناه سابقاً من أن الشارع قد جعل ضمان اليد منوطاً بالأداء ، لما لم تتحقق الغاية لم يسقط الضمان . وعرفت أيضاً أن نية الرد إلى المالك وإن كانت توجب صيرورة اليد يد أمانة ، إلا أن هذه اليد لا توجب ضماناً ، لأنها لا تقتضي عدم الضمان . وواضح أن مالا اقتضاء فيه لا تراحم ما فيه الاقتضاء .

ولكن يرد عليه أولاً : ما عرفت أنه أنفاً من أن التصديق بمجهول المالك لو كان موجباً للضمان يلزم منه انتسلسل فيكون ذلك تخصيصاً عقلياً لقاعدة ضمان اليد . وثانياً : أن رواية

ابن أبي حمزة المقدمة (١) كالصريحة في عدم الضمان ، فإن الفقى قد طلب المخرج عما أخذه من أموال الناس ، فأجابته الإمام وع بالتصدق بجميع ماتحت يده ، وضمن له بذلك الجنة ، ولو كانت التصديق به موجبا للضمان لما جعله الامام مخرجا له عن ظلامته ، وقد جعل الله التصديق بمجهول المالك وسيلة للتوبة وسببا لفراغ الذمة تسهيلا للامر على الفاصبين التائبين ولكن الرواية ضعيفة السند ،

ويدل على عدم الضمان أيضا إطلاق الروايات المقدمة — كرواية ابن أبي حمزة وغيرها — الآمرة بالتصدق بمجهول المالك ، ولا فرق في ذلك بين ما كان مجهول المالك عيناً خارجية أو ديناً ثابتاً في الذمة ، فإن الدين وإن كان كلياً في الذمة ، إلا أنه يتشخص بالتصدق ، وتبرأ به ذمة المدينون . وتوهم أن نفوذ التصديق يتوقف على إذن المالك ، توهم فاسد ، لا إطلاق تلك الروايات المقدمة ، ثم إنه لا يجوز للمالك أن يرجع على الفقير لو كانت العين باقية عنده ، لأن أخذ الصدقة هو الله ، وما كان لله لا يرجع .

وعلى الجملة لا يجري على مجهول المالك حكم اللقطة لعدم الدليل عليه ، إلا في إيداع اللص وقد عرفت أن النص الوارد فيه ضعيف السند ، ووارد في قضية شخصية .

ومن جميع ما ذكرناه ظهر ضعف ما ذهب اليه المصنف من أن الاوجه هو الضمان مطلقاً (إما تحكيماً للاستصحاب حيث يعارض البراءة ولو بضميمة عدم القول بالفصل ، وإما للرسالة المقدمة عن ثر) وهي ماروى من أنه بمنزلة اللقطة (وإما لاستفادة ذلك من خبر الوديعة) .

وجه الضعف أنه لا موضوع للأصل بعد أمر الشارع بالتصدق بمجهول المالك ، وأنت قد عرفت أنه لا دليل على الضمان فيما كانت اليد مسبقة به فضلاً عن إثباته في مطلق مجهول المالك بعدم القول بالفصل . وأما استفادة حكم المسألة مما ورد في إيداع اللص فقد عرفت جوابه . وأما مرسله السرائر فهي غير قابلة للاعتماد عليها . على أن من المظنون أنها بعينها رواية حفص الواردة في إيداع اللص . فيتوجه عليها ما وجهناه على الاستدلال بهذه الرواية قوله : (ثم الضمان هل يثبت بمجرد التصديق) ، أقول : قد ظهر مما تقدم أن التصديق بمجهول المالك لا يوجب الضمان . فإذا أغمضنا النظر عن ذلك وقلنا بالضمان ، أثبت ذلك بدليل خاص كما في اللقطة فهل يحكم بثبوته من حين الأخذ ، أو من حين التصديق ، أو من حين مطالبة المالك بماله وعدم رضاه بالتصدق ؟ وجوه .

والتحقيق أن يقال : إن الحكم بالضمان ان كان لقاعدة الضمان بالانلاف فاللازم هو الحكم

(١) في ص ١٠٥ الواردة في قصة الفقى الذي كان من كتاب بني امية .

بثبوته من حين التصديق ، إلا أنك قد عرفت آنفاً أن القاعدة لا تشمل المقام . وإن كان مدرك الضمان هو ماورد في اللقطة من أن المالك إذا جاء وطلب ماله فله الغرم ، أو الرضا بالأجر فاللزام هو ثبوته من حين مطالبة المالك . وإن كان مدرك الضمان هو قاعدة ضمان اليد فاللزام ثبوته من حين الاخذ إذا كانت اليد الموضوعة عليه يد ضمان .

قوله : (ولو مات المالك) . أقول : توضيح المقام أن الكلام قد يقع في موت المالك ، وقد يقع في موت المتصدق . وعلى الاول فقد يكون موت المالك بعد التصديق ، وقيد يكون قبل التصديق ، فإذا كان التصديق بعد موت المالك فإذا جاء الوارث ، ولم يرض بالتصدق خيره المتصدق بين الغرم والاجر ، لقوله (ع) في رواية حفص المتقدمة في البحث عن رد المأخوذ من الظالم إلى أهله : (فإن جاء طالبها بعد ذلك خيره بين الاجر والغرم) . وإن كان التصديق قبل موت المالك فإنه لا شيء للورثة إذ المالك لم يبق حياً بعد التصديق حتى يتخير بين الغرم والاجر ، والورثة ليسوا بملاك حتى يجري فيهم هذا الحكم .

لا يقال : إذا وجد المالك بعد التصديق كان مخيراً بين الغرم والاجر ، فيكون هذا حقاً من حقوقه ، فإذا مات انتقل إلى الورثة ، لأن مات تركه الميت لوارثه . فإنه يقال : لا دليل على أن كل حق يقبل النقل والانتقال أو الإسقاط ، إلا في موارد خاصة ، ومع الشك في ذلك فالاصل عدمه .

وأما إذا مات المتصدق ثم وجد المالك فالظاهر من قوله (ع) : (خيره بين الاجر والغرم) . أنه لا شيء للمالك إذ لا وجود للمتصدق حتى يتخير المالك بين الأمرين . نعم يمكن أن يقال بخروج الغرامة من تركته ، لأن ضمان الصدقة من الحقوق المالية اللازمة عليه بفعله ، ولا غرامة في ذلك فقد ثبت نظيره في الفقه كثير كما إذا رمى أحد رجلاً بحجر ومات الرامي قبل وصول الحجر ، ثم أصاب الحجر الرجل فقتله ، فإن دية المقتول تؤخذ من تركته القاتل ، لاستناد القتل إليه . بل قد يملك الميت من جهة إيجاد سبب المالك قبل موته ، كما إذا نصب شبكة ، ووقع فيها السمك بعد موته ، فإنه يكون من تركته .

قوله : (ولو دفعه إلى الحاكم فتصدق به بعد اليأس) . أقول : ظاهر كلام المصنف أن دفع المال إلى الحاكم إن كان بعنوان كونه وكيل الغائب ، أو وليه فلا ضمان على الدافع لأن دفعه إلى الولي ، أو الوكيل كدفعه إلى نفسه الاصيل . وإن كان دفعه إليه بعنوان أنه كبقية الناس فلا تبراؤمته بذلك .

وتحقيق الكلام هنا يكون في جهمتين ، الاولى : هل للحاكم ولاية على الغائب أم لا ؟ . الثانية : إذا ثبت للحاكم ولاية على الغائب فهل يعتبر قصد هذا العنوان في دفع مال الغائب إليه

أم لا ؟ أما الجهة الأولى فهي ممنوعة صغرى وكبرى ، أما الصغرى فلأنه لم يحرز كون المالك غائباً ، بل يحتمل كونه حاضراً عند الواجد . وإن لم يعرفه بعينه . ويتفق كثيراً أن الملتقط يتفحص عن المالك ، وهو يتنادي بصاحب المال ، ويسمعه المالك ، ولا يلتفت إلى كون اللقطة له . وأما الكبرى فلعدم الدليل اللفظي على ولاية الحاكم على الغائب لكي يتمسك باطلاقه ، وإنما هي ناتجة بالحسبة ، فلا بد من الاقتصار على المقيد المتيقن ، وهو أخذ بمال الغائب لحفظه وإيصاله إليه ، ولا يجوز إنلافه ولو بالتصدق عنه .

وإن سلمنا ولاية الحاكم على الغائب مطلقاً فانما هي فيما لم يكن للغائب ولي خاص ، والظاهر من الروايات أن من وضع يده على اللقطة له الولاية على مالها في التصديق بها . وأما الجهة الثانية فإذا سلمنا ثبوت ولاية الحاكم على الغائب فإنه لا دليل على دخل قصد الولاية في دفع اللقطة إلى الحاكم ، فإن اعتبار القصد في ذلك كاعتبار قصد المالك في دفع ماله إليه ، ولا يحتمل أن يلتزم بذلك أحد .

ويتضح ما ذكرناه بمراجعة الوجدان ، وبالنظر إلى سيرة العقلاء ، فانهم لا يعتبرون القصد المذكور في دفع أموال الموكلين والمولى عليهم اليهم ، أو إلى وكلائهم وأوليائهم . ثم إنه إذا جاز دفع اللقطة إلى الحاكم كان الحاكم مكلفاً بجميع أحكامها من وجوب الفحص وغيره . وإذا ظهر مالها بعد التصديق أعطى بدلها من بيت المال . فقد ثبت في الشريعة أن ما أخطأت القضاة فهو من بيت المال ، وما نجن فيه من صغرياته .

فما علم إجمالاً اشتغال الجائزة على الحرام

الصورة الرابعة : ما علم إجمالاً اشتغال الجائزة على الحرام . قد ذكر المصنف هنا أن ما علم إجمالاً اشتغال الجائزة على الحرام يقع على وجوه ، لأن الاشتباه إما أن يكون موجباً للشركة والإشاعة ، كخلط الخل بالخل والسمن بالسمن والحنطة بالحنطة ، وإما أن لا يكون موجباً لذلك ، كما إذا اشترى فراشا وغصب فراشا آخر واشتبه أحدهما بالآخر . وعلى الأول فإما أن يكون المالك ومقدار المال معلومين ، وإما أن يكونا مجهولين ، وإما أن يكونا مختلفين . فإذا كانا معلومين فلا شبهة في وجوب رد المال إلى صاحبه . وإن كانا مجهولين فالمرور من صغريات المال الحلال المختلط بالحرام ، فيجب فيه الخمس . وإن كانا مختلفين فإن كان القدر معلوماً والمالك مجهولاً فقد تقدمت به في الصورة السابقة .

وان كان القدر مجهولا والمالك معلوما وجب التخلص عن اشتغال الذمة بالمصالحة مع المالك وعلى الثاني — وهو مالا يوجب الاشتباه الشركة — فلا بد من الرجوع الى القرعة ، لأنها لكل أمر مشكل . أو يباع المأخوذ من الحائر ، وبشرك في ثمنه . ثم ذكر ان تفصيل ذلك كله في كتاب الخمس .

أقول : في كلامه نظر من وجهين ، الأول : أنه لا وجه للرجوع الى المصالحة مطلقا فيما اذا كان المالك معلوما والقدر مجهولا ، لأن المال المذكور قد يكون في يد أحد ، وقد لا يكون كذلك . وعلى الأول فالقادر الذي يعلم صاحبه يرد اليه ، والمقدار الذي لا يعلم صاحبه فهو لذي اليد ، لأنها أمانة للملكية . وعلى الثاني فما هو معلوم المالك أيضا يرد الى صاحبه ، وفي المقدار المشتبه يرجع الى القرعة . ويحتمل الحكم بالتنصيف للمصالحة القهرية ويستأنس حكم ذلك بما ورد (١) في الودعي . ولكن الظاهر أن الرواية غير نافية للسند .

الثاني : أن ظاهر كلام المصنف عدم جريان التقسيم المذكور في القسم الثاني — أعني مالا يكون الاشتباه موجبا للشركة والإشاعة — ولذا اكتفى فيه بالرجوع الى القرعة ، أو بيع المال المشتبه والاشتراك في ثمنه . ولكن الظاهر أن الأقسام المذكورة كلها جارية في القسم الثاني أيضا . وتقريبه أن المأخوذ من الحائر اذا كان مشتبه بالحرام مع عدم كونه موجبا للشركة ظاهرا أن يكون المالك والقدر كلاهما معلومين ، فلا بد من رد المال الى صاحبه وإما أن يكون القدر معلوما والمالك مجهولا ، وقد تقدم حكمه في الصورة الثالثة . وإما أن يكون القدر مجهولا والمالك معلوما ، فيرجع الى القرعة ، أو يباع ، وبشرك في ثمنه ، كما ذكره المصنف . وإما أن يكون القدر والمالك كلاهما مجهولين ، فيجب فيه الخمس على المشهور ، وذكرنا تفصيل ذلك في كتاب الخمس ، وظاهر المصنف عدم وجوبه هنا . ولكنه مدفوع باطلاق ما دل (٢) على وجوب الخمس في المال المختلط بالحرام على القول به ، ودعوى اختصاصه بصورة الإشاعة لا شاهد له .

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١٢ حكم من اودعه إنسان دينارين من الصلح ص ٩٢٣
(٢) راجع ج ٢ ثل باب ١ وجوب الخمس في الحلال اذا اختلط بالحرام من الخمس

فرع

قال السيد (ره) في حاشيته : (مقتضى إطلاق أخبار الخمس عدم الفرق بين مالو شك في كون الحرام بمقدار الخمس ، أو أقل أو أكثر . ومالو علم بنقصانه عنه أو زيادته عليه مع عدم العلم بمقداره ، وهو الأقوى وفقاً لسيد المناهل على ما نقل . وذهب بعضهم الى الاختصاص بالصورة الاولى ، وأنه لو علم النقص لا يجب إعطاء الخمس ، ولو علم الزيادة لا يكفي ، بل يجب دفع الأزيد) .

ولكن الظاهر هو ما ذهب اليه ذلك البعض ، لأن مورد ما دل على ثبوت الخمس في المختلط بالحرام إنما هو ما لم يعلم كون الحرام زائداً على مقدار الخمس ، أو ناقصاً عنه ، أما في صورة العلم بالنقصان فلأن الظاهر من قوله « وح » في رواية الحسن بن زياد (١) : (فإن الله تعالى قد رضى من ذلك المال بالخمسة) .. أن الرضا بالخمسة للامتنان على العباد ، والتسهيل عليهم ، ومن الواضح أنه لا امتنان إلا مع احتمال زيادة الحرام على الخمس ، ويضاف الى ذلك أنه لا قائل بوجوب الخمس في هذه الصورة ، ذكر ذلك المحقق الهمداني قدس سره .

وأما في صورة العلم بزيادة الحرام عنه فإن الجزء الزائد كبقية المهرمات ، فلا ترتفع الجريمة عنه ، وإلا كان ذلك حيلة لأكل أموال الناس . ويضاف الى ذلك عدم القول بالفصل بين صورتين العلم بالزيادة والعلم بالنقصان ، وحيث عرفت عدم وجوب الخمس مع العلم بالنقصان فلا بد من القول بعدم وجوبه أيضاً مع العلم بالزيادة . وعلى الجملة إن ظاهر الرواية وقوع المصالحات الشرعية بين الحرام والخمس ، ولا يجري ذلك إلا مع احتمال كونه بمقدار الحرام .

أخذ المال من الجائر

ليس له بنفسه حكم من الاحكام الخمسة

قوله : (واعلم أن أخذ ما في يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الأخذ الى الاحكام الخمسة) أقول : حاصل كلامه : أن أخذ المال من الجائر ينقسم بلحاظ نفس الأخذ الى الاحكام (١) راجع ج ٢ ثل باب ١٠ وجوب الخمس في الحلال اذا اختلط بالحرام من الخمس

جواز السلطان — وظيفة الجائر في نفسه بالنسبة الى ماأخذه من أموال الناس ٥٣١

الخلسة ، وبلحاظ نفس المال الى المحرم والمكروه والواجب . فالمحرم ما علم أنه مال الغير مع عدم رضاه بأخذه . والمكروه هو المال المشتبه . والواجب هو ما يجب استنقاذه من يد الجائر من حقوق الناس ، وحقوق السادة والفقراء ولو كان ذلك بعنوان المقاصة .

أقول : الظاهر أن الاخذ بنفسه لا يتصف بشيء من الاحكام الخمسة حتي بالاباحة ، بل شأنه شأن سائر الافعال التي لا تتصف بها إلا باعتبار العوارض والطوارئ ، فإن الاخذ قد يتصف بالحرمة ، كأخذ مال الغير بدون إذنه ، وقد يتصف بالوجوب ، كأخذ حقوق الناس من الجائر ، وقد يتصف بالكراهة ، كأخذ المال المشتبه منه بناء على كراهته ، كما ذهب اليه بعض الاصحاب ، وقد تقدم ذلك في البحث عن كراهة أخذ الجائرة من الجائر مع عدم اشتغال أمواله على الحرام . وقد يتصف بالاستحباب ، كأخذ المال منه مع عدم العلم بحرمته لزياره المشاهد والتوسعة على العيال ونحو ذلك من الغايات المستحبة . وقد يتصف بالاباحة ، كأخذ المال منه لغير الدواعي المذكورة .

وظيفة الجائر في نفسه

بالنسبة الى ماأخذه من أموال الناس

قوله : (وكيف كان فالظاهر أنه لا اشكال في كون ما في ذمته من قيم المتلفات غصباً من جملة ديونه) . قد فصلنا الكلام في حكم أخذ المال من الجائر . وأما وظيفته في نفسه فلا شبهة في اشتغال ذمته بما أنلفه من أموال الناس ، لقاعدة الضمان بالانكشاف ، فيجب عليه أن يخرج من عهده . ولا شبهة أيضاً في أن ماأخذه من الناس بالظلم يجب عليه رده اليهم لقاعدة ضمان اليد . هذا اذا كان الجائر حياً . وأما اذا مات كانت الاموال المذكورة من جملة ديونه ، فتخرج من أصل التركة ، لقوله تعالى (١) : (من بعد وصية يوصي بها أو دين) وللروايات الواردة في هذه المسألة .

وقد خالف في ذلك الشيخ الكبير كاشف الغطاء (ره) ، فحكم بكونه من الثلث مع الابصاء به ، ومنع كونه من الديون . واستدل على رأيه هذا بعدم مقتضي ، وبوجود المانع ، أما الاول فبأن ذمة الظالم وإن اشتغلت بالحقوق ، ووجب عليه الخروج من عهدها إلا ان الدين الذي يخرج من أصل التركة منصرف الى الديون المتعارفة ، فلا يكون مورد البحث مشمولاً للآية وما بمعناها .

وأما المانع فلأن الآية الشريفة وإن دلت على إخراج ديون الميت من أصل التركة ، وبها خصص مادل على أن ماتركة الميت ينتقل الي وارثه . ولكن السيرة القطعية قائمة على أن الضمانات الثابتة بقاعدة ضمان اليد لا تخرج من أصل التركة ، بل تخرج من الثلث مع الإيبصاء به ، وإلا بقي الميت مشغول الذمة به الى يوم القيامة . وعليه فالآية قسدت خصصت بالسيرة .

أقول : أما منع المقتضي فقد أشكل عليه المصنف بوجوه ، الاول : (منع الانصراف ، فإننا لانجد بعد مراجعة العرف فرقاً بين ما أتلفه هذا الظالم عدواناً ، وبين ما أتلفه شخص آخر من غير الظلمة) فكما أن الاول يخرج من أصل التركة فكذا الثاني .

وثانياً : أنه (لا إشكال في جريان أحكام الدين عليه في حال حياته من جواز المقاصة من ماله كما هو المنصوص (١) وعدم تعلق الخمس والاستطاعة وغير ذلك) .

وثالثاً : انه (لو تم الانصراف لزم إهمال الاحكام المنوطة بالدين وجوداً من غير فرق بين حياته وموته) . ودعوى إطلاق الفني عليه عرفاً لاشاهد عليها لأن أهل العرف ليسوا مشرعين لكي تكون إطلاقاتهم حجة شرعية . كما أنهم يرون القمار وبيع المناذرة والخصاصة والمعاملة الربوية من المعاملات الصحيحة ، وقد نهى الشارع عنها ، وأررى عليهم بها .

وأما وجود المانع فأشكل عليه المصنف أيضاً بأن السيرة المذكورة ناشئة (من قلة مبالاة الناس ، كما هو ديدنهم في أكثر السير التي استمروا عليها ، ولذا لا يفرقون في ذلك بين الظلمة وغيرهم ممن علموا باشتغال ذممهم بحقوق الناس من جهة حق السادة والفقراء ، أو من جهة العلم بفساد أكثر معاملاته) . وغيرها من حقوق الناس . فلا يمكن رفع اليد عن القواعد المنصوصة المجمع عليها في الشريعة المقدسة بمثل هذه السير الواهية ، بل سيرة المتدينين على عكس السيرة المذكورة فانهم لا يفرقون في الديون بين المظالم وغيرها .

ما يأخذه الجائر من الناس

يجوز احتسابه من الزكاة

قوله . (الثالثة : ما يأخذه السلطان المستحل لاخذ الخراج) أقول : الحقوق الشرعية الثابتة في أموال الناس ، أو في ذممهم أربعة : الخمس والزكاة والخراج والمقاسمة . ولا بأس

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١١٢ جواز استيفاء الدين من مال الغريم الممتنع مما يكتسب به ص ٥٦١ وج ٢ التهذيب ص ١٠٥ .

يجعل الآخرين قسماً واحداً ، وإذن فهي ثلاثة . أما الخمس فقد أسقطه عمر بن الخطاب ، وتبعه قومه . وذكر بعض المعسر من العامة أن عمر قد أسقط الخمس في شريعة الاسلام وتبعه أصحابه ، فصارت المسألة إجماعية ، وعلى ذلك فلا جدوى في البحث عن الخمس لعدم اعتقاد الجائر به لكي يأخذه من الناس حتى نبحث في أحكامه ، فيختص الكلام ببقية الحقوق ثم لا يخفى أن مورد تلك الحقوق الثلاثة هي الغلات الأربع ، والانعام الثلاثة ، وأراضي المسلمين . وأما الأراضي التي أحيها العامل فلا شيء عليه وإن كان المحي من غير المسلمين على ما ذهب إليه بعض الأصحاب .

ثم إن الكلام هنا يقع في ثلاث نواحي :

الناحية الأولى : إذا أخذ الجائر الحقوق المذكورة من المسلمين فهل تبرأ منهم عنها أم لا ؟ مقتضى القاعدة الأولية هو العدم ، فإن الشارع قد حكم بثبوت تلك الحقوق في ذمهم هؤلاء . فلا تبرأ عنها إلا بصرفها فيما عينه الشارع . وواضح أن الجائر خارج عنه . على أنها لا تنعین في خصوص ما يأخذه الجائر حتى تسقط عن ذمهم ، إلا أن الظاهر من الروايات الآتية في الناحية الثالثة هو جواز أخذ الصدقات والمقاسمات من الجائر ، بل الظاهر من السؤال في رواية الخذاء الآتية أن ذلك من المسلمات ، فتدل تلك الروايات بالملزمة على أن الأموال التي يأخذها الجائر من الناس يجوز احتسابها من الصدقات والمقاسمات ، وإلا لكان على الآخذ أن يرده إلى صاحبه . فيدل ذلك على تنزيل يد الجائر في زمان الغيبة منزلة يد السلطان العادل ويضاف إلى ما ذكرناه ما في جملة من الروايات (١) من أن العشور التي تؤخذ من الرجل يجوز احتسابها من الزكاة ، إلا إذا استطاع الرجل دفع الظالم ، كما أشار إليه الإمام «ع» في رواية عيص بقوله : (لا تعطوهم شيئاً ما استطعتم) . وأما ما ورد في صحيحة أبي أسامة زيد الشحام (٢) من منع الاحتساب ، لأنهم قوم غصبوا ذلك فيمكن حمله على استحباب الاعادة ، كما صيغته الشيخ في التهذيب .

(١) كا . عن يعقوب بن شعيب قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن العشور التي تؤخذ من الرجل أيمحتسب بها من زكاته قال : نعم إن شاء . صحيحة .

كا . عن عيص بن قاسم عن أبي عبد الله «ع» في الزكاة قال : ما أخذوا منكم بنو أمية ، فاحتسبوا به ولا تعطوهم شيئاً ما استطعتم فإن المال لا يبي على هذا أن يزكاه مرتين . صحيحة . وغير ذلك من الروايات . راجع ج ١ ص ١٥٣ . وج ٦ الوافي ص ٢١ . وج ٢ نز . باب ١٩ ما يأخذه السلطان على وجه الزكاة من أبواب المستحقين ص ٣٣ .

(٢) راجع البابين الرابعين من ج ٢ ثل ٣٣ ص ٣٣ . وج ٦ الوافي ص ٢١ .

لا يجوز للجائر أخذ الصدقات والمقاسمات من الناس

الناحية الثانية : هل يجوز للجائر أخذ الصدقة والخراج والمقاسمة من الناس أم لا ؟ وعلى القول بالجواز فهل تبرء ذمته إذا أعطاهما لغير أهلها أم لا ؟ قد يقال : إن الولاية في زمان النبية وإن كانت راجعة الى السلطان العادل الذي وجبت على الناس طاعته ، وحُرمت عليهم معصيته ، فإذا غصبها غاصب وتقمصها متقمص كان عاصيا وآثما ، إلا أن هذه الولاية الجائرة ترتب عليها الأحكام الشرعية المترتبة على الولاية الحققة من حفظ حوزة الاسلام ، وجمع الحقوق الثابتة في أموال الناس ، وصرفها في محلها ، وغير ذلك ، لأن موضوع تلك الأحكام هو مطلق السلطنة ، سواء أكانت حققة أم باطلة ، كما إذا وقف أحد أرضاً ، وجعل توليتها لسلطان الوقت .

وعلى الجملة إن المحرم إنما هو تصدي الجائر لمنصب السلطنة ، لا الأحكام المترتبة عليها ، فانها لا تحرم عليه بعد غصبه الخلافة وتقمصها ، هذا غاية ما يمكن أن يقال في جواز تصدي الجائر للأمور العامة .

ولكن يرد عليه أن هذا الاحتمال وإن كان ممكناً في مقام الثبوت إلا أنه لا دليل عليه ، وعلى هذا فالجائر مشغول الذمة بما يأخذه من حقوق المسلمين مالم يخرج من عهدها . وذهب السيد في حاشيته الى براءة ذمة الجائر لوجه آخر وحاصله : أن الاتِّمة (ع) - وهم الولاة الشرعيون - قد أذنوا لشيعتهم في شراء الصدقة والخراج والمقاسمة من الجائر ويكون تصرفه في هذه الحقوق الثلاثة كتصرف الفضولي في مال الغير إذا انضم اليه إذن المالك ، وح فيترتب عليه أمران ، أحدهما : براءة ذمة الزارع بما دفع الى الجائر من الحقوق المذكورة . وثانيهما : براءة ذمة الجائر من الضمان وإن ترتب عليه الأثم من جهة العصيان والعدوان ، ونظير ذلك ما إذا غصب الفاسد مال غيره فوهبه لآخر ، وأجازة المالك .

ويرد عليه أولاً : أن إذن الشارع في أخذ الحقوق المذكورة من الجائر إنما هو لتسهيل الأمر على الشيعة لئلا يقعوا في المضيق والشدة ، فانهم يأخذون الأموال المذكورة من الجائر ، وأن إذنهم هذا وإن كان يدل بالالتزام على براءة ذمة الزارع وإلزام منه العمر والخرج المرفوعين في الشريعة ، إلا أنه لا اشعار فيه ببرائة ذمة الجائر فضلاً عن الدلالة عليها : وعلى هذا فتصديه لأخذ تلك الحقوق ظلم وعدوان ، فتشمله قاعدة ضمان اليد

جواز أخذ الصدقات والمقاسمات من الجائر المستحل لذلك

وتلحقه جميع تبعات الغصب وضعا وتكليفا .
وأما تنظيم المقام بهية الغاصب المال المنصوب مع حقوق إجازة ائناك من قدام
مع الفارق ، إذ المفروض أن الجائر لم يعط الحقوق المذكورة لأهلها حتى نيره ذمته
بل أعطاهم لغريم إما مجانا ، او مع العوض ، وعلى الاول فقد ألتف المال ، فيستحق انما
له وإن جاز للاخذ التصرف فيه ، وعليه فالعوض يكون للاخذ ، وينتقل المال إلى ذمة
الجائر ، وعلى الثاني فالمعاملة وإن صحت على الفرض ، إلا أن ماأخذه الجائر لا عن
الصدقة يكون صدقة ، ويضمنه الجائر لاحالة .
ونظير ذلك أن الأئمة قد أذنوا لشيعتهم في أخذ ما تعلق به الخمس والزكاة من لا يستطيع
او لا يعتقد بها مع ان ذلك يحرم على المعطي وضعا وتكليفا .

جواز أخذ الصدقات والمقاسمات من الجائر المستحل لذلك

الناحية الثالثة : هل يجوز اخذ مال الصدقة والخراج والمقاسمة من الجائر المستحل لذلك
أم لا يجوز ؟ وعلى القول بالجواز فهل يملكها الآخذ أم لا ؟ . المشهور ، بل الجميع عليه بين
الاصحاب هو الاول . وعن المسالك انه اطبق عليه علمائنا ، ولا نهم فيه عنانا . وعن
المفاتيح انه لا خلاف فيه . وفي الرياض انه استفاض نقل الاجماع عليه . وقد خالفه
ذلك الفاضل القطيني . والمحقق الاردبيلي .
ولكن التحقيق يقتضي الاول ، لاطلاق الروايات الكثيرة الدالة على إباحة اخذ الجوائز
من الجائر ، وقد تقدمت الاشارة اليها في البحث عن جوائز السلطان . وتدل عليه ايضا
الروايات الخاصة الواردة في خصوص المقام ، منها رواية الحذاء (١) وهي تدل على المقصود
بثلاث فقرات : الفقرة الاولى : ان السائل جعل جواز اخذ الصدقات من السلطان الجائر
مفروغا عنه ، وإنما سأل عما اذا اخذ الجائر من الناس اكثر من الحق الذي يجب عليهم . فقال
الامام (ع) : (لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه) .
وقد اورد عليه المحقق الاردبيلي في محكي كلامه (بأب قوله (ع) : لا بأس به حتى
نعرف الحرام منه لا يدل إلا على جواز شراء ما كان حلالا ، بل مشتبها ، وعدم جواز
(١) صحيحة . راجع ج ٢ كل باب ٨١ جواز شراء ما يأخذه الظالم بما يكتسب به
ص ٥٥٤ . وج ٢ التهذيب ص ١١٢ .

ما كان معروفاً أنه حرام بعينه ، ولا تدل على جواز شراء الزكاة بعينها صريحاً . نعم
ظاهرها ذلك . لكن لا ينبغي الحل عليه ، لمناقاته العقل والنقل . ويمكن ان يكون سبب
الاجمال منه التقية) .

ويرد عليه أولاً : ان الرواية صريحة في المطلوب ، فان الضمير في قوله «ع» : (لا بأس
به) يرجع الى شراء إبل الصدقة وغيرها ، فلا وجه لانكار الـ «ردبيلي» صراحة هذه الفقرة
في المقصود .

وثانياً : ان حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير بدون إذنه وان كان مما لا يرب فيه
وكذا لا شبهة في دلالة جملة من الروايات (١) على حرمة ، إلا ان إذن الشارع فيه أحياناً
يوجب ارتفاع القبح ، وتخصيص العمومات ، وعليه فجواز أخذ الصدقات من الجائر لا ينافي
حكم العقل والنقل ، لأن أخذ الجائر هذه الحقوق من المسلمين وان كان على وجه الظلم
والعدوان ، إلا ان الشارع أجاز لغير الجائر ان يأخذها منه ، ومن هنا لم يتوهم احد ان
إذن الشارع في التصرف في الأراضي المتسعة والانهار الكبار وغيرها ينافي حكم العقل والنقل
وثالثاً : انه لا وجه لانكاره صراحة هذه الفقرة في المطلوب ، ودعواه ظهورها فيه ،
ثم إنكاره الظهور ايضاً ، لمناقاته العقل والنقل . نعم له إنكار حجيتها من الأصول سواء
كانت صريحة في المطلوب أم ظاهرة فيه ، كما هو كك في كل دليل ينافي العقل والنقل .
ورابعاً : انه لا وجه لاحتمال التقية في الرواية وجعلها سبب الاجمال فيها ، لأن مجرد
معارضة الرواية لعموم آية او رواية ، او إطلاقها لا يسوغ حملها على التقية ، بل بانزم
بالتخصيص او التقييد .

لا يقال : لا وجه لحل لفظ السلطان الوارد في الرواية على السلطان الجائر ، ولماذا
لا يحمل على السلطان العادل ، فتبعد الرواية عما نحن فيه .

فإنه يقال : ظاهر قول السائل : (وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي
يجب عليهم) انه فرض الكلام في الجائر ، لأن العادل لا يعمل ذلك . وبضافه الى ما ذكرناه
ان لم نسمع بوجود السلطان العادل في زمان السائل وما يقاربه

الفقرة الثانية : ان السائل قد احتمل حرمة شراء الانسان صدقات نفسه من الجائر
مسأل الامام «ع» عنها ، فقال «ع» : (إن كان قد أخذها وعزلها فلا بأس) فهذه
الفقرة ايضاً صريحة في المطلوب . وإنما قيد الامام «ع» جواز شراء الصدقات بالأخذ
والعزل مما ، ولم يكتف بالعزل فقط ، لأن الصدقات لا تتمين بأمر الجائر بالعزل ، فإذا

اشترها قبل الأخذ والعزل فقد اشترى مال نفسه ، وهو بديهي البطلان ، فإن البيع تبديل المالكين في طرفي الاضافة ، وهو غير معقول في شراء الانسان مال نفسه . وسنترخص لذلك في أوائل البيع انشاء الله .

وقد يقال : إن المراد من المصدق في قول السائل : (لما ترى في مصدق يجيئنا الخ) . هو العامل من قبل السلطان العادل ، ووجه السؤال هو احتمال أن لا يكون العامل وكيلا في بيعها ، فتكون الرواية أجنبية عن المقام . وبرده أن الرواية واردة في الجائر ، وقد تقدم ما يدل على ذلك .

الفقرة الثالثة : أن السائل قد احتمل عدم كفاية الكيل السابق في الشراء ، فسأل الامام «ع» عن ذلك فقال : (إن كان قبضه بكيل وأتم حضور ذلك فلا بأس بشرائه منه من غير كيل) . لأن الكيل إنما اعتبر طريقا الى تعيين مقدار الكيل بأي نحو انفق ، ولا دليل على اعتباره عند البيع . فهذه الفقرة أيضا صريحة في جواز شراء الصدقات من الجائر لا يقال : المراد من القاسم المذكور في السؤال هو المزارع أو وكيله ، فلamdخل للرواية فيما نحن فيه .

فانه يقال : اتحاد السياق يقتضي أن يراد من القاسم عامل الصدقة ، لا المزارع أو وكيله على أن الظاهر من إطلاق لفظ القاسم (الذي هو من المشتقات) هو من كانت القسمة حرفة له ، ولا يطلق ذلك على المزارع للأرض بقسمة حاصله .

وقد يتوهم أن الرواية إنما تعرضت لحكم الصدقة فقط ، فلا تشمل الخراج والمقاسمة . ولكن يرد عليه أولا : أن مقابلة القاسم بالمصدق في الرواية تدل على إرادة كل من المقاسمة المصطلجة والصدقات . وثانيا : أن إطلاق لفظ القاسم يشمل الخراج والمقاسمة الزكائية . فلا وجه لصرفه الى الثاني . وثالثا : يكفينا تعرض الرواية لخصوص الصدقات ، فيثبت الحكم في غيرها بعدم القول بالفصل ، لأن كل من قال بجواز أخذ الصدقات من الجائر قال : بجواز اخذ الخراج والمقاسمة منه .

ومنها رواية اسحاق بن عمار (١) قال : سألت عن الرجل يشتري من العامل وهو يقاتل قال : (يشتري منه ما لم يعلم أنه ظلم فيه أحداً) . فإن ظاهر الشراء من العامل هو شراء الحقوق المذكورة منه ، فتدل هذه الرواية أيضا على المطلوب .

وأشكل عليها الفاضل القطيفي بأن المراد من العامل هو عامل الظلمة ، وقد عرفت فيما سبق أنه لا مانع من أخذ أموالهم ما لم يعلم أنها من الحرام ، فتكون الرواية بعيدة عن المقام

(١) قد ذكرنا هذه الرواية في ص ٥٠٤ .

رفيه أن هذه الدعوى وإن لم تكن بعيدة في نفسها ، ولكن يدفعها إطلاق الرواية ، وعدم تفصيل الامام «ع» بين المقامين .

ومنها رواية أبي بكر الحضرمي (١) فإنها ظاهرة في حل ما يعطيه الجائر للناس من بيت المال ، سواء كان ذلك بعنوان البذل ، أم الاجرة على عمل . وقد ذكر المحقق الكركي أن هذا الخبر نص في الباب . وقد تعجب منه الأردبيلي وقال : (أنا ما فهمت منه دلالة ما ، وذلك لأن غايته ما ذكر ذلك ، وقد يكون شيء من بيت المال ، ويجوز أخذه وإعطائه للمستحقين ، بأن يكون مندوراً ، أو وصية لهم ، ويعطيهم ابن أبي شمال وغير ذلك) . ولكن يرد عليه أنه إذا تحقق للرواية ظمور فإن مجرد الاحتمال على خلافه لا يسوغ رفع اليد عنه ، وإلا لانسد باب الاجتهاد ، فإن كل ظاهر يحتمل خلافاً ، نعم لا يجوز الاستدلال بالرواية المذكورة على المقصود من جهة أخرى ، وهي أن الامام «ع» قد علل التعريض على ابن أبي شمال بأنه لم يبعث إلى أبي بكر الحضرمي بعطائه حيث قال : (أما علم أن لك في بيت المال نصيباً) . وظاهر هذا التعليل أن جواز الأخذ من جهة ثبوت الحق في بيت المال ، فيجوز له الأخذ بمقدار حقه ، إلا أنه لادلالة فيها على جواز أخذ الحقوق الثلاثة من الجائر مطلقاً ، لكون الدليل أخص من المدعى .

ومنها الأخبار (٢) الواردة في جواز تقبل الأراضي الخراجية ، وتقبل خزائنها ،

(١) قال : دخلت على أبي عبد الله (ع) وعنده اسماعيل ابنه فقال : ما يمنع ابن أبي شمال أن يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفيهم الناس ويعطيهم ما يعطي الناس ؟ ثم قال لي : لم تركت عطائك ؟ قال : قلت غفافة على ديني ، قال : ما يمنع ابن أبي شمال أن يبعث إليك بعطائك أما علم أن لك في بيت المال نصيباً . مجهولة لعبد الله بن محمد الحضرمي . في نسخة كل شمال وفي ياب سلك . راجع ج ١٠ الوافي ص ٢٧ . وج ٢ ثل باب ٨٠ جوائز الظالم خلال مما يكتسب به ص ٥٥٤ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٢ .

(٢) راجع ج ١٠ الوافي باب ١٦٥ قبالة الأرضين ص ١٣٦ وباب ١٦٧ الرجل يستأجر الأرض فيؤاجرها بأكثر مما استأجرها ص ١٤٠ . وج ٢ ثل باب ٧١ حكم الشراء من أرض الخراج والجزية وباب ٧٢ أحكام الأرضين من الجهاد ص ٤٣٨ ونص ٤٣٩ . وج ١ كاباب ١٤٠ اشتراء أرض الخراج من السلطان ص ٤١٠ . وباب ١٣١ قبالة أرض أهل الذمة وجزية رؤوسهم ومن يتقبل الأرض من السلطان ص ٤٠٦ . وباب ١٣٣ الرجل يستأجر الأرض ص ٤٠٧ .

وفي ج ١٠ الوافي باب ١٠٦ بيع الفرر والمجازفة ص ٩١ . وج ٢ ثل باب ١٢ أنه --

تليبيات المسألة — لا يجوز للجائر إقطاع شخص خاص شيئاً من الأراضي الخراجية ٥٣٩

وخراج الرجال والرؤوس من الجائر ، فإنها تدل بالملازمة على جواز شراء الخراج والمقاسمة والصدقة منه .

وتوضيح الدلالة أن التقبل قد يتعلق بالأرض ، وقد يتعلق بالخراج . أما الأول فتشبه به جملة من الروايات . ولعل الوجه في تجويز الشارع ذلك أن لا تبقى الأرض معطلة ، ولا شبهة أن هذه الجهة لا ترتبط بما نحن فيه . وأما تقبل الخراج فتدل عليه جملة أخوى من الروايات . ولا ريب في دلالة هذه الجملة على المطلوب ، إذ لا فارق بين شراء الحقوق المذكورة من الجائر ، أو أخذها منه مجاناً ، وبين تقبلها ، فإن الغرض هو مطلق الإخذ ، ولذا نوهنا في صدر المسألة بأن الإخذ أعم من أن يكون مع العوض أو بدونه .

لا يجوز للجائر قطاع شخص خاص شيئاً من الأراضي الخراجية

وينبغي التنبيه على أمور ، الأول : هل يجوز للجائر إقطاع شخص خاص شيئاً من الأراضي الخراجية وتخصيصها به أم لا ؟ الظاهر هو الثاني ، لدلالة الأخبار (١) الكثيرة على أن الأراضي الخراجية للمسلمين ، فلا يجوز لأحد أن يتولى التصرف عنهم ، إلا الإمام (ع) ، أو من كان مأذوناً من قبله . وعليه فإن قلنا بكون الجائر ولي الأمر في زمان الغيبة ، أو قلنا بكونه مأذوناً من قبل الإمام (ع) في التصدي للامور العامة فلا بأس بتصرفه في تلك الأراضي من قبل المسلمين على أي نحو شاء ، وإن لم نقل بها كما هو الظاهر لعدم الدليل عليها فيحرم عليه التصرف فيها وضعاً وتكليفاً .

— لا يجوز بيع ما يضرب الضياد بشبكته من ابواب عقد البيع ص ٥٧١ . عن الهاشمي عن أبي عبد الله (ع) قال : سأله عن الرجل يتقبل خراج الرجال وجزية رؤوسهم وخراج النخل والشجر والاجام والمصائد والسمك والطير وهو لا يدري لعل هذا لا يكون أبداً أو يكون أشتريه وفي أي زمان يشتريه ويتقبل به منه ؟ فقال : إذا علمت أن من ذلك شيئاً واحداً قد أدرك فاشتره . موثقة لأبان بن عثمان . ورواها الكليني باختلاف يسير في ج ١ كما باب ٨٣ بيع المجازفة ص ٣٨٤ . إلا أن في طريقه عبد الله بن محمد بن عيسى وهو مهمل (١) راجع ج ١٠ الوافي ص ١٣٣ . وج ٢ ثل باب ٧١ شراء أرض الخراج من الجهاد ص ٤٣٨ .

شراء الصدقات من الجائر قبل أخذه إياها من الناس

الامر الثاني : هل يجوز شراء الصدقات من الجائر قبل أخذه إياها من الناس أم لا يجوز ذلك إلا بعد الأخذ ؟ ظاهر عبارات الأكثر ، بل الكل أن الحكم مختص بما يأخذه السلطان من المسلمين ، فلا يجوز شراء ما في ذممة مستعمل الأراضي الخراجية أو الخوالة عاياه ، وصرح جماعة جواز ذلك للأخبار الواردة في تقبل الأراضي الخراجية وتقبل خراجها وجزية الرؤوس من الجائر قبل أخذه إياها (وقد تقدمت الإشارة إليها آنفاً) فإن تقبل الخراج من الجائر ليس إلا شراؤه منه .

وأما اختصاص عبارات الفقهاء بصورة الشراء بعد الأخذ فبني على الغالب . لا يقال : ان قوله (ع) في رواية الحذاء المتقدمة : (ان كان قد أخذها وعزلها فلا بأس) . يدل على حرمة الشراء قبل الأخذ والعزل ، ولا اختصاص لذلك بالصدقات ، لعدم القول بالفصل بينها ، وبين الخراج والمقاسمة .

فانه يقال : ان الرواية وان كانت ظاهرة في ذلك ، ألا أنه ظهروا بدوي يزول بالتأمل فيها ، فانها بعيدة عما نحن فيه . لأن الظاهر من قول السائل : (فما ترى في مصدق يجهلنا فيأخذ منا صدقات أغنامنا فنقول : بعناها الخ) . أن الجاني هو العامل من قبل الجائر ، اذ لم يتعارف تصدي الجائر لذلك بنفسه ، وعلى هذا فكلما أخذه العامل من حقوق المسلمين جاز شراؤه منه ، لقاعدة اليد المقتضية لحل معاملاته على الصحة ، فانه من المحتمل أن يكون العامل مأذونا في البيع كما هو مأفون في الجباية .

ولكن ذلك لا يجري فيما قبل الأخذ ، لأن حمل فعل المسلم على الصحة في المعاملات إنما هو في الشرائط العائدة الى العقد فقط . وأما شرائط العوضين وأشباهها فلا بد من إحرازها بدليل آخر من قاعدة اليد ونحوها ، وهي منتفية في هذه الصورة ، فاذا باع أحد شيئا ، ولم تبرز مالكه له ، أو كونه وكيلًا مفوضًا في البيع فإن الاثر لا يترتب على بيعه ، وقد ظهر مما تقدم أن الرواية إنما وردت على طبق القواعد . ويضاف الى ذلك ما تقدم سابقا من أن الرواية ناظرة الى عدم جواز الشراء قبل الأخذ ، لأن الصدقات لا تنهين بأمر الجائر بالهزل فاذا اشتراها قبل الأخذ فقد اشترى مال نفسه ، وهو واضح البطلان .

حكم الاراضي الخراجية حال الغيبة

الامر الثالث : لاشبهة في أن الاراضي الخراجية ملك لجميع المسلمين ، كما عرفت في الامر الاول ، فلا بد من صرف أجرهما في مصالحهم العامة ، كما لاشبهة في أن أمر التصرف فيها وفي خراجها الى الامام (ع) ، وإنما الاشكال في حكمها حال الغيبة . وقد اختلفوا في ذلك على أقوال قد تعرض لها السيد في حاشيته ، ولا يهمننا ذكره ، والذي يهمننا أمره أنه لم يستشكل أحد من الأصحاب في أن السلطان الجائر غاصب للخلافة . وقام في صف المعاندة لله ، إلا أنه ذهب جمع منهم الى حرمة التصرف في تلك الاراضي وفي خراجها بدون إذنه بتوهم أنه ولي الأمر في ذلك بعد غصبه الخلافة ، لأن موضوع التصرف فيها هو السلطنة وان كانت باطلة فاذا تحققت يترتب عليها حكمها .

إلا أنك قد عرفت سابقا عدم الدليل على ذلك ، بل غاية ما ثبت لنا من الاخبار الكثيرة - التي تقدم بعضها - هو نفوذ تصرفات الجائر فيما أخذه من الناس باسم الخراج والمقاسمة والصدقة ، بمعنى أن الشارع قد حكم بجواز أخذها منه ، وبراءة ذمة الدافع منها وان بقي الجائر مشغول الذمة بها مالم يؤديها الى أهلها ، وقد عرفت ذلك فيما سبق .
وتقدم أيضاً أن حكم الشارع بنفوذ معاملة الجائر على النحو المذكور إنما هو لتسهيل الامر على الشيعة لكيلا يقعوا في العسر والحرج في معاملاتهم ، وامور معاشهم ، ولم يذلل دليل على أزيد من ذلك حتى أنه لو أمكن إنقاذ الحقوق المذكورة من الجائر ولو بانسرفة والنجاة ، وإيصالها الى أهلها وجب ذلك فضلاً عن أن ترد اليه .

ثم لا يخفى أن الاستفادة من بعض الاخبار (١) إنما هو حرمة دفع الصدقات الى الجائر اختياراً ، وعدم القول بالفصل بينها وبين الخراج والمقاسمة تحكم بحرمة دفعها اليه أيضاً اختياراً ، بل يمكن استيناس التعميم من رواية علي بن يقطين (٢) حيث أنه كان يأخذ أموال الشيعة علانية ، ويردها اليهم سرّاً . وأيضاً يمكن استيناس التعميم من صحيحة زرارة (٣) فإنها تدل على أنه اشترى ضريس من هبيرة أرزاً بثلاثمائة ألف ، وأدى المال الى

(١) قد تقدمت الإشارة اليها في ص ٥٣٣ .

(٢) مجهولة . راجع ج ١ ك ص ٣٥٩ . وج ٢ ثل باب جوار الولاية من الجائر ، مما يكتسب به ص ٥٥٠ .

(٣) راجع ج ٢ ثل باب ٨١ شراء ما يأخذ الظالم باسم المقاسمة مما يكتسب به ص ٥٥٤

٥٤٢ تنبيهات المسألة - حكم شراء ما يأخذه الجائر من غير الأراضي الخراجية

بني أمية ، وعضء الإمام «ع» إصبغه على ذلك ، لأن أمرهم كان في شرف الانقضاء ، وكان أداء المال اليهم بغير إكراه منهم ، بل كان ذلك باختيار ضريس ، فيستفاد من ذلك أنه لا يجوز دفع الخراج الى الجائر مع الاختيار . وقال المصنف : (فان أوضح محامل هذا الخبر أن يكون الأرز من المقاسمة)

حكم شراء ما يأخذه الجائر من غير الأراضي الخراجية

الامر الرابع : هل يختص جواز شراء الخراج والمقاسمة بما أخذه الجائر من الاراضي الخراجية ، أو بعم مطلق مأخذه من الاراضي باسم الخراج والمقاسمة وان لم تكن الارض خراجية ، وتوضيح ذلك أن الأرض قد تكون خراجية ، كالأراضي التي فتحت عنوة أو صلحا . فهي لجميع المسلمين . وقد تكون شخصية ، كالأراضي المحيطة ، فانها ملك للمحبي ، وكالأراضي التي أسلم أهلها طوعا ، فانها للملكها الاول ، وقد تكون من الانفال ، كالجبال ، وبطون الاودية ونحوها .

أما القسم الأول فلا ريب في كونه مشمولا للأخبار المتقدمة الدالة على جواز شراء الحقوق الثلاثة من الجائر على النحو الذي عرفته آنفا .

وأما القسم الثاني فهو خارج عن حدود تلك الاخبار قطعا ، ولم يقل أحد بثبوت الخراج فيها . وعليه فإذا أخذ الجائر منه الخراج كان غاصبا جزما ، ولا يجوز شراؤه منه . وأما القسم الثالث فهو وان لم يكن من الأراضي الخراجية ، إلا أن ما يأخذه الجائر من هذه الأراضي لا يبعد أن يكون محكوما بحكم الخراج المصطلح ، وشمولا للروايات الدالة على جواز شراء الخراج من الجائر . بعدما كان أخذ الجائر إياه بعنوان الخراج ولو كان ذلك يجعل نفسه .

ويرد عليه أن هذا القسم خارج عن موضوع الاخبار المذكورة ، فانها مسوقة لبيان جواز المعاملة على الحقوق الثلاثة من التقبل والشراء ونحوها ، وليس فيها تعرض لموارد ثبوت الخراج وكيفية ومقداره ، بل لابد في ذلك كله من التماس دليل آخر ، ولا دليل على إضاء ما جعله الجائر خراجا وان لم يكن من الخراج في الشريعة المقدسة .

اختصاص الحكم بالسلطان المدعى للرياسة العامة

الأمر الخامس : ذكر المصنف أن (ظاهر الأخبار ومنصرف كلمات الأصحاب الاختصاص بالسلطان المدعى للرياسة العامة وعماله ، فلا يشمل من تسلط على قرية أو بلدة خروجاً على سلطان الوقت ، فيأخذ منهم حقوق المسلمين) ، فلا يكون ذلك مشمولاً للأخبار المتقدمة ، ولا يجوز شراؤها منه . والوجه في ذلك أن الأخبار المذكورة لم ترد على سير القضاء الحقيقية ، فليس مفادها أن كل متصد لمنصب الخلافة والسلطنة تترتب على دعواه الأحكام المزبورة ، بل موردها القضايا الخارجية ، أعني السلاطين الذين يرون أنفسهم أولياء الأمور للمسلمين بحيث لا يمكن التخلص عن مكرم ، ويدعون عليهم الولاية العامة في الظاهر وإن كانت عقيدتهم على خلاف دعواهم ، كجملة من الخلفاء السابقين ، ومن الواضح أن المسؤول عنه في تلك الروايات إنما هو تصرفات هؤلاء الخلفاء في الحقوق الثابتة على المسلمين وعليه فليس في تلك الروايات عموم ، ولا إطلاق لكي يتمسك به في الموارد المشكوكة وفي كل مترع أطلق عليه لفظ السلطان ، وح فلا بد من الاقتصار في الأحكام المذكورة على المقدار المتيقن ، وهي القضايا الشخصية الخارجية ، ولا يجوز التعدي منها إلا إلى ما شاكلها في الخصوصيات . ومن هنا يظهر عدم شمول الأخبار المزبورة لسلاطين الشيعة الذين انصفوا بأوصاف المخالفين فضلاً عن شمولها لمن تسلط على قرية أو بلدة خروجاً على سلطان الوقت ، وأخذ من أهلها أموالهم باسم الحراج والمقاسمة والصدقة ، فلا تبرر بذلك ذم الزارعين ، ولا يجوز شراؤها من هؤلاء الظالمين ، لأن ذلك يدخل فيما أخذ على سبيل الظلم والعدوان .

وقد يقال بشمول الأحكام المتقدمة لكل من يدعي الرياسة ومنصب الخلافة ولو على قرية أو بلدة ، لقاعدة نفي العسر والحرج . ولكن يرد عليه أنه قد يراد بذلك لزوم الحرج على الذين يأخذون الأموال المذكورة من هؤلاء الظلمة المدعين للخلافة ، ودو واضح البطلان ، وأي حرج في ترك شراء ما في يد السراق والغصاب مع العلم بكونه شخصياً وسرقة . على أن ذلك لو صح لجاز أخذ الأموال المنزلة من أي شخص كان ، وهو يديهي البطلان .

وقد يراد بذلك لزوم الحرج على الزارعين وأولياء الأراضي ، إذا وجب عليهم أداء تلك الحقوق ثانياً ، فيرتفع بدليل نفي الحرج ، ولكنه أيضاً بين الجلل ، فإن لازم ذلك أن

٥٤٤ تنبيهات المسألة — عدم اختصاص الحكم بمن يعتد كون الجائر ولي الامر

الانسان اذا أجبره سارق أو غاصب على إعطاء حقوق الله أو حقوق الناس أن تبره ذمته بالدفع اليه ، لتلك القاعدة ، ولم يلتزم بذلك فقيه ، ولا متفقه .

عدم اختصاص الحكم بمن يعتد كون الجائر ولي الامر

الامر السادس : قد عرفت أنه لاشبهة في جواز أخذ الصدقة والخراج من الجائر ، فهل يخص ذلك بالحقوق التي أخذها من المعتدين بخلافته وولايته ، أم يعم غيرها ؟ الظاهر أنه لا فارق بينها ، لا إطلاق الروايات المتقدمة ، بل ورد بعضها فيما كان المأخوذ منه مؤمناً كروابي الخداء واسحاق بن عمار ، وبعض ماورد في تقبل الارض — وقد تقدمت الإشارة الى هذه الروايات آنفاً — ومن الواضح أن المؤمن لا يعتد بخلافه الجائر وكونه ولي أمر المسلمين .

تقدير الخراج منوط برضى الموجه والمستأجر

الامر السابع : ليس للخراج قدر معين ، بل المناط فيه مارض به السلطان ومستعمل الارض بحيث لا يكون فيه ضرر على مستعمل الارض ، فان الخراج هو اجرة الارض ، فيناط تقديره برضى الموجه والمستأجر ، كالنصف والثلث والرابع ونحوها ، فان زاد على ذلك فالزائد غصب يحرم أخذه من الجائر . ويدل على ما ذكرناه قوله «ع» في رسالة حماد الطويلة (١) (والارضون التي أخذت عنوة بنخل ورجال فهي موقوفة متروكة في يدمر يعمرها ويحبيها ويقوم عليها على صلح ما يصلحهم الوالي على قدر طاقتهم من الحق : النصف والثلث والثلثين وعلى قدر ما يكون صالحاً ولا يضرهم) .

شراء الصدقة من الجائر على على وجه الإطلاق

الامر الثامن : الاستفادة من الروايات المتقدمة هو جواز شراء الصدقة والخراج والمقاسمة من الجائر على وجه الإطلاق ، سواء كان المأخوذ بقدر الكفاف والاستحقاق ، أم أزيد .

(١) راجع ج ١ ك ص ٢٢٤ . وج ٦ الوافي ص ٤٠ .

وأما الأخذ المجاني فيحرم من أصله إن كان الآخذ غير مستحق لذلك ، وإلا يحرم الزائد على قدر الاستحقاق . ويشعر بما ذكرناه قوله «ح» في رواية الحضرمي : (أما علم أن لك في بيت المال نصيباً) . وقد تعرضنا لها سابقاً (١) ورميناها إلى الجمالة . نعم لا بأس بأخذها للاستنقاذ ، وح فلا بد من إيصالها إلى الحاكم الشرعي مع التمكن منه ، وإلا أوصلها إلى المستحقين . وقد يتوهم جواز الأخذ مطلقاً ، للأخبار الدالة على حلية أخذ الجوائز من السلطان . وقد تقدمت جملة منها في البحث عن ذلك . ولكن هذا التوهم فاسد ، فإن تلك الأخبار غير متعوضة لحكم الحقوق الثلاثة نفيًا وإثباتًا .

شرائط الأراضي الخراجية

الأمر التاسع : الأراضي الخراجية إنما تثبت بشرائط ثلاثة ، الشرط الاول : أن تكون الارض مفتوحة عنوة أو صلحا أو تكون من الانغال على الاحتمال المتقدم (٢) ويثبت ذلك بالشياع المفيد للعلم ، وبشهادة العدلين ، وكذا يثبت بالشياع المفيد للظن المتأخم للعلم اذا قلنا بكفايته في كل ما تعمست إقامة البينة عليه ، كالنسب والوقف والملك المطاق ونحوها ، ويقول العدل الواحد اذا قلنا بحججه في الموضوعات ، وهذه الامارات حاكمة على أصالة عدم كون الارض مفتوحة عنوة .

وقد يقال ثبوت الفتح عنوة بالسيرة وبحمل فعل الجائر على الصحة فان أصالة الصحة لا تخص بفعل العادل ، أما السيرة فان كان المراد بها سيرة الجائرين فهي مقطوعة البطلان لانهم لا يلتزمون بالأحكام الشرعية ، بل يرتكبون الأفعال الشنيعة ، ولا يفرقون بين الحلال والحرام ، فكيف يقي مع ذلك اطمئنان بالسيرة الدائرة بينهم ، ويزداد ذلك وضوحاً بمراجعة التواريخ وملاحظة أحوال الخلفاء السابقين وأفعالهم .

وإن كان المراد بها سيرة الفقهاء على معاملة جملة من الأراضي كمعاملة الأراضي الخراجية فهو جوتين . ولكن الاشكال في الحضرمي ، فأني أرخص ثبت كونها مفتوحة عنوة أو صلحا لكي يحكم بكونها خراجية .

ومن هنا يتضح أن البحث في ذلك خال عن الفائدة ، فإن الجائرين في يومنا هذا لا يأخذون الخراج بعنوان الولاية والاستحقاق ، بل لا يعتقدون بذلك ، ومعهم يأخذون

فريقاً من أموال الناس باسم الخراج ، كالمكوس والكارك وغيرهما .
وأما حمل فعل الجائر على الصحة فسيأتي التعرض له عند بيان الضابطة للأراضي .
والتحقيق أن تحرير البحث في المقام يقع في ثلاث نواحي ، الناحية الاولى : أن الارض
التي تكون بيد الزارع قد توجد فيها علامة تدل على كونها مسبوقة باليد ، وقد لا تكون
كذلك ، وعلى الاول فقد تمضي مدة يطمئن الزارع لعدم بقاء المالك عادة ، وقد لا يكون
كذلك . فعلى الاول تكون الارض وخراجها للإمام «ع» ، لانه وارث من لاوارث
له ، ومع الشك في وجود الوارث فلاصل عدمه إذا كان هنا علم عادي بموت الأبوين .
وعلى الثاني تعامل الاراضي وخراجها معاملة مجهول المالك ، ومن هنا يتضح ما في كلام
المصنف من إثبات عدم الفتح عنوة ، وعدم تملك المسلمين وغيرهم بأصالة العدم . ووجه
الضعف هو أن كون الأرض معلنة بما يدل على أنها مسبوقة باليد مانع عن الرجوع
الى الأصل .

وعلى الثالث - وهو ما إذا لم تكن في الأرض علامة تدل على كونها مسبوقة باليد - فإن
ثبت كونها خراجية فلا كلام لنا فيه ، وإن لم يثبت ذلك فهل يمكن إثبات ذلك بحمل فعل
الجائر على الصحة أم لا ؟ الظاهر هو الثاني ، فقد عرفت فيما سبق أن معنى حمل فعل المسلم على
الصحة في غير المعاملات هو أن لا يعامل معاملة الكاذب ، ومن المعلوم أنه لا دلالة في ذلك
على ترتيب آثار الصديق عليه .

على أن الحمل على الصحة إنما هو فيما إذا كان الفاعل على الصلاح والسداد ، وإلا فلا
موجب له ، كما في الخبر (١) ولكنه ضعيف السند .

وقد يقال بحمل فعل الجائر على الصحة من ناحية وضع يده عليها وأخذه الخراج منها ،
ولكن يرد عليه أن وضع اليد إنما يحمل على الصحة فيما إذا احتملت صحته ، وأحرز واضع
اليد جواز ذلك ، ومن المعلوم جزماً أن الجائر لم يحرز كون الأراضي التي هي تحت تصرفه
خراجية ، فتكون يده عليها يد غصب وعدوان . وعلى هذا فقتضى القاعدة أن الأرض
ملك للزارع ، لأن من أحيا أرضاً فهي له .

الناحية الثانية : أن الأرض التي بيد الزارع إما أن تكون معمورة قبل أخذها من

(١) عن الجلاب قال : سمعت أبا الحسن «ع» يقول : إذا كان الجور أغلب من الحق
لم يحل لأحد أن يظن بأحد خيراً حتى يعرف ذلك منه . ضعيف بسهل . وعبد بن الحسن
ابن شمون . ومجهول بجلاب . راجع ج ١ ك باب ١٥٥ نادر من المعيشة ص ٤١٥ . وج
٢ ثل باب ٩ عدم جواز إيمان الخائن من كتاب الودعة ص ٦٤٢ .

الجائر أو موأباً ، وعلى الثاني فهي لمن أحيأها ، للاخبار الدالة على أن من أحيأ أرضاً فهي له (وقد ذكرت هذه الاخبار في كتاب إحياء الموات) وعلى الاول فاما أن يحتمل بقاء المالك أولاً ، وعلى الاول تكون الارض من مجهول المالك ، وعلى الثاني فهي ملك للامام لانه وارث من لا وارث له ، واحتمال وجود وارث غيره مدفوع بالاصل ، إلا اذا احتمل بقاء العمودين فتكون الارض أيضاً من مجهول المالك .

الناحية الثالثة : أخذ الخراج ممن أخذه من الجائر حكمه حكم أخذه من نفس الجائر فان اجتمعت في حقه أنه يعرف الأراضي الخراجية ، ويعلم أن ما أخذه الجائر من تلك الأراضي حمل فعله على الصحة ، وعومل معاملة المالك ، وإلا كان المقام من قبيل تعاقب الايدي على المال المصوب .

الشرط الثاني : أن يكون الفتح باذن الامام (ع) ، واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الفقهاء ، وذهب صاحب المستند وبعض آخر الى عدم اعتباره في كون الأرض خراجية . وتحقيق ذلك أن الكلام قد يقع في الشبهة الحكيمة ، بمعنى أنه هل يعتبر إذن الامام (ع) في الفتح أم لا ؟ وقد يقع في الشبهة الموضوعية ، وأنه بعد اعتبار إذن الامام في ذلك فبأي طريق يثبت كون الارض خراجية عند الشك في ذلك .

أما اعتبار إذن الامام (ع) في الفتح فتدل عليه رواية بالوراق (١) . ويرد عليه أولاً : أن الرواية مرسله لا يصح الاعتماد عليها . وثانياً : أن النسبة بينها وبين الروايات (٢) الدالة على أن الارض الخراجية التي فتحت بالسيف للمسلمين هي العموم من وجه ، لأن المرسله أعم من حيث شمولها للتعقولات ، وتلك الروايات أعم ، لاطلاقها من ناحية إذن الامام (ع) ، فتقع المعارضة بينهما في الأراضي التي أخذت بغير إذن الامام فتكون بمقتضى المرسله ملكا للامام (ع) ، وبمقتضى تلك الروايات ملكا للمسلمين ، فيحكم بالتساقط ، ويرجع الى عموم قوله تعالى (٣) : (واعلموا أنما غنمتم من شيء فان لله خمسه) والحاصل أنه لا دليل على اعتبار الشرط الثاني في كون الأراضي المفتوحة للمسلمين . ويضاف الى ذلك خبر عبد بن مسلم (٤) فان ظاهرها أن الأراضي المفتوحة بعد رسول الله (ص) .

(١) عن رجل سمأه عن أبي عبد الله (ع) قال : اذا غزا قوم بغير إذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام واذا غزوا بأمر الامام فغنموا كان للامام الخمس . مجبولة .

(٢) تقدمت الاشارة اليها في ص ٥٣٩ .

(٣) سورة الانفال ، آية : ٤٢ .

(٤) عن أبي جعفر (ع) قال : سألت عن سيرة الامام في الأرض التي فتحت بعد . —

حكيمها حكم أرض العراق ، وأنها ملك للمسلمين .

وأما الكلام من حيث الشبهة الموضوعة فمقتضى الأصل هو عدم كون الفتح باذن الإمام (ع) ، ولا يكون هذا مثبتاً ، فإن الفتح محرز بوجدان ، وعدم كونه باذن الإمام محرز بالأصل ، فيترتب الاثر على الموضوع المركب . نعم لو قلنا بأن الاثر - أعني كون المفتوح ملكاً للمسلمين - يترتب على الفتح المستند الى إذن الامام (ع) كان الاصل مثبتاً . وتمسك مع ذلك بعدم الارالي ، ونقول : إن الاصل عدم الاستناد .

وقد ذكرت وجوه للخروج عن الاصل المذكور . الوجه الاول : أن الفتوحات الاسلامية كلها كانت باذن الامام (ع) . وتدل على ذلك رواية الخصال (١) الدالة على أن عمر كان يشاور أمير المؤمنين (ع) في غوامض الامور ، ومن الواضح أن الخروج الى الكفار ، ودعوتهم الى الاسلام من أعظم تلك الامور ، بل لأعظم منه .

ويرد على هذا الوجه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند ولا يصح الاعتماد عليها . وثانياً : أن عمر كان مستقلاً في رأيه ، ولم يشاور الامام في كثير من الامور المهمة بل في جميعها الرجعة الى الدين . وثالثاً : أن هذا الوجه إنما يجري في الاراضي التي فتحت في خلافة عمر ولا يجري في غيرها .

الوجه الثاني : أن الائمة (ع) راضون بالفتوحات الواقعة في زمن خلفاء الجور، لكونها موجبة لقوة الاسلام وعظمته .

وفيه أن هذه الدعوى وإن كانت ممكنة في نفسها ، إذ المناط في ذلك هو الكشف عن رضا المصنوع (ع) بأي طريق كان ، ولا موضوعية للاذن الصريح . ولكنها أخص من المدعى ، فإنه ليس كل فتح مرضياً للائمة حتى ما كان من الفتوح موجباً لكسر الاسلام وضعفه

— رسول الله (ص) ؟ فقال : إن أمير المؤمنين (ع) قد سار في أهل العراق بسيرة فهي إمام لساائر الأرضين الخير . صحيح . راجع ج ٢ ثل باب ٦٩ من يستحق الجزية من الجهاد ص ٤٣٨ . وج ٦ الوافي باب ٤٠ الجزية ص ٤٩ .

(١) عن أبي جعفر (ع) أنه أتى يهودي أمير المؤمنين (ع) في منصرفه عن وقعة نهر ومان فسأله عن المواطن الممتحن بها بعد النبي (ص) وفيها يقول (ع) : (وأما الرابعة يا خاليهود فإن القائم بعد صاحبك كان يشاورني في موارد الامور فيصدرها عن أمري ويناطوني في غوامضها فيمضيها عن رأي لا أعلمه أحداً ولا يعلمه أحداني يناطره في ذلك غيري ولا يطعم في الامر بعده سواي فلما أتته منيته على نجاة بلا مرض كان قبله الحديث . ضعيفة راجع ج ٢ الخصال للصدوق (ره) أبواب السبعة ص ٢٠ .

الوجه الثالث : ما ذكره المصنف من أنه (يمكن أن يقال بحمل الصادر من الفرات من فتح البلاد على وجه الصحيح ، وهو كونه بأمر الإمام) .

وفيه مضاف الى أن مورد حمل فعل المسلم على الصفة ما إذا كان الفعل ذا وجهين : الصلاح والفساد ، ودار الأمر بين حمله على الصحيح أو الفساد فإنه يحمل على الأول ، للقاعدة المذكورة ، وأما إذا كان كلا وجهي الفعل صحيحاً كما في المقام فلا مورد لهذا أضلاء ، فإن الفزوات الواقعة إن كانت بأذن الإمام وعه ، فالفنائم للمسلمين ، وإلا فهي للإمام ، ولا شبهة أن كلا الوجهين صحيح ، فلا مورد لنفي أحدهما وإثبات الآخر بتلك القاعدة .

الشرط الثالث : أن تكون الاراضي المفتوحة بحياة حال الفتح لتدخل في الفنائم ، ويخرج منها الخس أولاً على المشهور ، ويبقى الباقي للمسلمين ، وإن كانت مواتاً حين الفتح فهي للإمام (ع) ، وقد أباحها للمسلمين .

ويدل على ذلك مضافاً الى الشمرات والاجتماعات المنقولة أمران ، الأول : أنه ورد في الشريعة المقدسة أن أموال الكفار الحربيين من الفنائم ، فيخرج منها الخس ، ويبقى الباقى للمسلمين ، ولا شبهة أن هذا الحكم لا يشمل أموال المسلمين المودعة عند الكفار ، أو المعارة لهم ، أو المقصوبة عندهم ، لأنها ليست من أموالهم ، وقد ثبت أيضاً أن الاراضي للموات للإمام (ع) ، وقد أباحها للمسلمين ، أو لمن أحيائها ولو كان كالفرا . ونتيجة المقتضى أن الاراضي المفتوحة إنما تكون ملكاً للمسلمين إذا كانت بحياة حال الفتح ، وإلا فهي للإمام (ع) .

الامر الثاني : أن الاراضي كلها كانت بيد الكفار ، وقد أخذها المسلمون بالمحبة ونحوه ، فلم تكن الموات من تلك الاراضي ملكاً للإمام (ع) لم يبق مورد للروايات الدالة على أن موات الارض للإمام فتكون ملغاة . (وقد ذكرت هذه الاخبار في أبواب الانفال) . قوله : (نعم لو ملك الحياة حال الفتح فالظاهر بقاؤها على ملك المسلمين) . أهون : الاراضي الموات على ثلاثة أقسام ، الأول : ما كانت مواتاً في الأصل بحيث لم تكن محيطة في وقتها ما . الثاني : ما كانت بحياة حال الفتح ، ثم ماتت بعد ولم يحيط بها أحد . الثالث : ما كانت مواتاً حال الفتح ، ثم أحيائها أحد المسلمين ، ثم تركها قصارت مواتاً .

والظاهر أن هذه الاقسام كلها مشمولة للاخبار الدالة على أن الاراضي الموات كلها للإمام ضرورة صدق الميت بالفعل عليها من غير فرق بين ما كان ميتاً بالأصل أو بالعرض . لا يقال : الاراضي التي كانت بحياة حال الفتح باقية في ملك المسلمين ، سواء عرضها الموات بعد ذلك أم لا ، كما أن كل أرض كانت مواتاً حال الفتح ، ثم أحيائها أحد فبها باقية فيه .

ملك من أحيائها وإن عرضها الموت بعد ذلك ، لأن خروجها بالموت عن ملكه يحتاج الى دليل ، ومع الإغضاء عن ذلك يرجع الى الاستصحاب .

فانه يقال : الاحكام المجعولة على الموضوعات المقدرة إنما تكون فعلية بفعلية موضوعاتها فإذا اتنى الموضوع سقط الحكم عن الفعلية ، كما ينعدم المعلول بانعدام علته . ومن الواضح أن موضوع الملكية الفعلية حدوثاً وبقاءً فيأدل على أن من أحيى أرضاً فهي له إنما هو الأرض مع قيد الحياة ، فإذا زالت الحياة زالت الملكية أيضاً . فلا يشمل إطلاق ذلك لما بعد الموت أيضاً . وأما الاستصحاب فهو محكوم بالاطلاقات الدالة على أن كل أرض ميت فهي للإمام (ع) مع أنه لا يجري في الشبهات الحكيمة ، كما حققناه في علم الاصول .

على أن شمول بعض الروايات - الدالة على أن موات الأرض للإمام - للأراضي التي كانت بحياة ثم ماتت بالعموم ، وشمول الروايات - الدالة على أن من أحيى أرضاً فهي له - لذلك بالإطلاق ، فيتعارضان بالعموم من وجه ، فيقدم ما كانت دلالة بالعموم على ما كانت دلالة بالإطلاق ، وقد حققنا ذلك في علم الاصول .

ثم إن الأمور التي ثبتت بها الحياة حال الفتح من الشيع المفيد للعلم وغيره مما قدمناه آنفاً . ثبت بها الفتح عنوة . ومع الشك في ذلك يرجع الى الاصل .

ثم إذا علم إجمالاً باشتغال الأراضي التي بيد أحد المسلمين على أرض بحياة حال الفتح بأن كانت لأحد أراضي متعددة في نقاط العراق ، كالْبصرة والكوفة وكربلاء ، وعلم إجمالاً باشتغالها على أرض بحياة حال الفتح - فإن ادعى من بيده الأراضي ملكية جميعها مع احتمال كونها له عوئل معاملة المالك ، إذ يجتمل أن الحياة حال الفتح ماتت بعد ذلك ، ثم طرأت عليها الحياة ثانية . وإن لم يدع ملكية كلها ، أو بعضها رجع فيها الى أحكام الشرع . إلا أنه لا يوجد لهذه الصورة مصداق في الخارج .

ثم إذا أحزنا كون أرض مفتوحة عنوة باذن الإمام (ع) أو كانت بحياة حال الفتح فإنه لا يمكن الحكم أيضاً بكونها أرض خراج وملكاً للمسلمين مع ثبوت اليد عليها ، لأننا نحتمل خروجها عن ملكهم بالشراء ونحوه . وعلى هذا فلا فائدة لتطويل البحث في المقام إذ لا يترتب عليه أثر مهم . وقد تم الجزء الأول من كتاب مصباح الفقاهة في المعاملات بعون الله وحسن توفيقه ، وقلوه الجزء الثاني انشاء الله . والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً ، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين ، ولعنة الله على أعدائهم . أجمعين . الى يوم الدين . وكان الفراغ من ذلك صبيحة يوم الثلاثاء ١٦ ربيع الأول ، سنة ١٣٧٤ هـ .

فهرس الكتاب

الموضوع	الصفحة
تقرض الاستاذ على الكتاب .	٢
كلمة المؤلف .	٣
رواية تحف العقول .	٥
الإضافات الحاصلة بين المال والمالك .	٩
الفقه الرضوي .	١٧
حول كتاب دعائم الاسلام .	١٨
إن الله اذا حرم شيئاً ألغ النبوي المشهور .	٢٢
تبطل المعاملة على الأعمال المحرمة .	٢٤
المكاسب وتقسيمها الى ثلاثة أو خمسة .	٢٥
حرمة الاكتساب تكليفاً ومعنى ذلك .	٢٨
حرمة الاكتساب وضعاً ومعنى ذلك .	٣١
أبوال مالا يؤكل لحمه وجواز المعاوضة عليها .	٣٢
الاستدلال بالإجماع وبحرمة الانتفاع بها - وينجاستها على حرمة بيعها والجواب عنه	٣٣
الاستدلال بآية التجارة عن تراش على فساد المعاوضة عليها والجواب عنه .	٣٥
أبوال مالا يؤكل لحمه وحرمة شربها .	٣٧
الاستدلال على ذلك بآية تحريم الخبائث والجواب عنه .	٣٨
التداوي بها أحياناً يحفلها من مصاديق الدواء .	٣٩
الفرق ثابت بينها وبين الميتة .	٤٠
مالا يؤكل لحمه وحرمة بيع شحومها .	٤١
العذرة وجواز بيعها .	٤٣
الاستدلال على ذلك .	٤٣
الشيخ الطوسي يجمع بين الروايات الواردة في بيعها والمناقشة في ذلك .	٤٤
مانسب الى المجمل في الجمع بين الروايات والمناقشة فيه .	٤٦
السبزواري ورأيه في الموضوع .	٤٦

الصفحة	الموضوع	فهرس الكتاب
٤٧	كلمة السعت تطلق على المكروه ،	
٤٩	بقية الوجوه التي ذكرت في مقام الجمع .	
٥١	الجواب عن الوجوه المانعة عن الأخذ برواية الجواز .	
٥٢	الأرواث وجواز بيعها .	
٥٣	الدم وجواز بيعه على الإطلاق .	
٥٦	الاستدلال على حرمة بيعه والجواب عنه .	
٥٦	العسب والمني وحرمة بيعها .	
٥٨	الاستدلال على حرمة بيع المني اذا وقع خارج الرحم والجواب عنه .	
٥٨	الملاقيع وبيعها .	
٥٩	ماء الفحل وبيعها في الصلب .	
٦٢	جواز الانتفاع بالميتة .	
٦٢	الاستدلال على حرمة الانتفاع بها .	
٦٥	الاستدلال على جواز الانتفاع بها .	
٦٦	الجمع بين الروايات .	
٦٧	حرمة بيع الميتة .	
٧١	للذي الخلط بالميتة وحكمها من حيث الفوائد .	
٧٣	مقتضى الروايات في المقام .	
٧٤	مقتضى الجمع بين الروايات .	
٧٦	ميتة ما لادم سائل له وبيعها .	
٧٧	كلب الهراش وحرمة الكسب به .	
٧٩	الخنزير وحرمة الكسب به .	
٨٠	مقتضى الجمع بين الروايات الواردة في ذلك والاشارة الى انقلاب النسبة .	
٨١	أجزاء الكلب والخنزير وحكم بيعها .	
٨٢	الروايات التي وردت في جواز الانتفاع بشعر الخنزير .	
٨٢	يحرم الاكثساب بناتلر وبكل مسكر مبيع .	
٨٤	النبيذ المسكر والفقاع ومنعرجة الاكثساب بها .	
٨٥	الحكم لا يشمل المسكر الجامد .	

الصفحة	الموضوع
٨٦	الحكم لا يشمل المسكرات التي تستعمل للصناعات .
٨٧	يجوز تحليل الخمر بالملح .
٨٨	المتنجس وجواز بيعه .
٨٩	السباع والمسوخ وجواز بيعها ماعدا الفرد .
٩١	العبد الكافر بأقسامه وجواز بيعه ،
٩٣	كلب الصيد وجواز بيعه .
٩٤	الجرو من السلوقي الذي يقبل التعليم والكبير غير المعلم منه وجواز بيعها .
٩٤	الروايات الواردة في بيع الكلب وتقسيمها الى طوائف ثلاث .
٩٥	تخصيص العام بخاصين بينها عموم من وجه أو عموم مطلق .
٩٧	الكلاب الثلاثة وحرمة بيعها .
٩٧	الوجوه التي استدل بها على الجواز والجواب عنه .
١٠٢	الكلاب الثلاثة وجواز إجارتها .
١٠٢	الكلاب بأقسامها الأربعة وجواز اقتنائها .
١٠٣	العصير العنبي اذا غلى ولم يذهب ثلثاه وجواز بيعه .
١٠٤	الاستدلال على حرمة بيعه من جهة النجاسة والحرمة وانتفاء المالية والجواب عنه
١٠٥	الاستدلال على حرمة بيعه بالروايات والجواب عنه .
١٠٧	الدهن المتنجس وجواز المعاوضة عليه .
١٠٩	الروايات الواردة في بيعه .
١١٠	صحة البيع لا يتوقف على اشتراط الاستصباح .
١١٤	يجب الاعلام بالنجاسة عند البيع .
١١٥	يحرم تغريب الجاهل بالنجاسة وإلقائه في الحرام الواقعي .
١٢٠	تنبيه الجاهل في غير موارد التسبب وحكم ذلك .
١٢١	إلقاء الغير في الحرمة الواقعية وأقسامه .
١٢٤	يجوز الاستصباح بالدهن المتنجس تحت الظلال .
١٢٧	يجوز الانتفاع بذلك في غير الاستصباح .
١٢٨	الأصل يقتضي جواز الانتفاع بالمتنجس وكما يصح ذلك يصح بيعه أيضاً .
١٣٨	الأصل يقتضي جواز الانتفاع بالأعيان النجسة .

الصفحة	الموضوع	فهرس الكتاب
١٤١	الرواية التي وردت في طهارة الجص الذي يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى .	
١٤٣	حق الاختصاص ومنشأ ثبوته .	
١٤٤	الدليل على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه .	
١٤٧	هياكل العبادة المبتدعة وحرمة بيعها .	
١٥٠	المالية ومنشأها .	
١٥٢	الآلات المعدة للقمار وحرمة بيعها .	
١٥٤	آلات الملاهي وحرمة بيعها .	
١٥٦	أواني الذهب والفضة وحكم بيعها .	
١٥٧	الدراهم المنقوشة وحكم بيعها .	
١٥٩	قيود البيع على قسمين : الصور النوعية والجهات الكالية .	
١٦١	بيع العنب على أن يعمل خمراً وحكم بيعه .	
١٦٤	حكم الإجارة إذا قصد منها الحرام .	
١٦٦	الجارية المغنية وحكم بيعها .	
١٧٠	كسب المغنية وحرمة .	
١٧٠	بيع العنب ممن يجعله خمراً .	
١٧٢	مقتضى الروايات في المقام .	
١٧٦	مقتضى القواعد في المقام .	
١٧٦	الإعانة ومفهومها :	
١٧٩	الإعانة على الإثم وحكمها .	
١٨٠	الاستدلال على حرمتها والجواب عنه .	
١٨١	بيان الفارق بين رفع المنكر ودفعه .	
١٨٣	الاستدلال على جواز الإعانة على الإثم .	
١٨٤	حرمة الإعانة على الإثم قابلة للتقييد والتخصيص .	
١٨٤	لم تثبت الملازمة بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية .	
١٨٦	بيع السلاح من أعداء الدين وحرمة .	
١٨٦	التحريم يشمل مطلق آلات الحرب .	
١٩٠	بيع السلاح من السراق وقطاع الطريق .	

الموضوع	الصفحة
مالا نفع فيه وجواز بيعه .	١٩٢
الاستدلال على فساد بيعه والجواب عنه .	١٩٣
اغتصاب مالا نفع فيه يوجب الضمان .	١٩٦
حيازته توجب الاختصاص .	١٩٧
تدليس الماشطة .	١٩٧
تمشيطها .	١٩٨
الوجه في نهى الماشطة عن الاشتراط .	٢٠٠
يجب تعيين الاجرة قبل العمل في الاجارة .	٢٠١
ورود اللعن على الوصل والنص والوشم والوشر .	٢٠١
وشم الأطفال وجوازه ومعنى التدليس .	٢٠٥
تزيين الرجل بما يحرم عليه .	٢٠٦
تشبه كل من الرجل والمرأة بالآخر .	٢٠٧
التشبه في الالبسة .	٢١٠
التشبيب بالمرأة الأجنبية وحرمة ذلك اذا كان لتمي الحرام .	٢١١
الاستدلال على حرمة ذلك والجواب عنه .	٢١٢
الأخبار الواردة في الخلوة مع الأجنبية وتوهم الاستدلال بها على حرمة التشبيب	٢١٥
التشبيب باسرة غير معينة .	٢٢٠
التصوير وحرمة .	٢٢٠
الدليل على حرمة التصوير بصورة مطلقة .	٢٢٢
صور ذوات الأرواح مطلقا وحرمة تصويرها .	٢٢٤
الاستدلال على اختصاص الحرمة بالصور المجسمة والجواب عنه .	٢٢٥
الفرق بين الاعجاز والنواميس الطبيعية .	٢٢٧
تصوير الملك والجن .	٢٢٨
حرمة التصوير غير مقيدة بكون الصورة معجبه .	٢٣٠
اعتبار قصد الحكاية في الحرمة .	٢٣١
اعتبار الصديق العربي في حرمة التصوير .	٢٣٢
لامانع من الصور المتعارفة في هذه الأيام .	٢٣٣

٥٥٦	فهرس الكتاب
الصفحة	الموضوع
٢٣٣	يحرم تصوير الحيوانات ولو أنها كانت من نسيج الخيال .
٢٣٣	الصور المشتركة بين الحيوان وغيره .
٢٣٣	لا فرق في الحرمة بين المباشرة والتسبيب .
٢٣٤	الاستدلال على حرمة اقتناء الصور المحرمة والجواب عنه .
٢٤٠	يجوز بيع الصور المحرمة .
٢٤١	الاستدلال على كراهة اقتناء الصور المحرمة .
٢٤٢	التطفيف والبخس .
٢٤٤	المعاملة التي يكون فيها تطفيف والبحث عن صحتها وفسادها .
٢٤٦	البحث عن التنجيم .
٢٤٦	أصول الاسلام أربعة .
٢٤٧	الأجرام السماوية وتأثيرها في الأوضاع الأرضية .
٢٤٨	رأي الفلاسفة في النفوس الفلكية .
٢٤٩	لأناثير للأوضاع الفلكية في العناصر .
٢٥٠	الأوضاع العلوية ليست علامات على الحوادث السفلية .
٢٥٣	يجوز تعلم علم النجوم .
٢٥٤	كتب الضلال وحفظها .
٢٥٧	خلق اللحية وحرمتها .
٢٦٢	الرشوة .
٢٦٣	حرمتها .
٢٦٤	يحرم أخذ الرشوة للحكم بالباطل .
٢٦٦	يحرم على القاضي أخذ المال للقضاء .
٢٦٨	يجوز له أن يرتزق من بيت المال .
٢٦٩	يجوز له أن يتقبل الهدايا من الآخرين .
٢٧٢	الرشوة في غير الحكم .
٢٧٣	من الرشوة في الحكم المعاملة المحابانية مع القاضي .
٢٧٤	حكم الرشوة وضعاً .
٢٧٥	اختلاف الدافع والقابض .

الموضوع	الصفحة
المؤمن وحرمة سبه .	٢٧٧
النسبة بين الغيبة والسب هي العموم من وجه .	٢٨١
مستثنيات حرمة السب .	٢٨١
السحر وحرمة .	٢٨٣
موضوع السحر .	٢٨٤
الفرق بين المعجزة والسحر والشعوذة .	٢٨٧
أقسام السحر .	٢٨٨
الروايات التي دلت على كفر الساحر وجواز قتله .	٢٩٢
لا تختص الحرمة بالسحر الذي يكون فيه الاضرار .	٢٩٤
يجوز دفع ضرر السحر بالسحر .	٢٩٥
لبس من السحر التسخير .	٢٩٦
الشعوذة .	٢٩٧
يحرم الغش .	٢٩٨
موضوعه .	٣٠٠
المعاملة التي تشتمل على الغش وحكمها من حيث الصحة والفساد .	٣٠١
الفناء وخرمته .	٣٠٤
المحدث القاساني ورأيه في الفناء والجواب عنه .	٣٠٧
تحقيق موضوع الفناء .	٣٠٩
ما استثنى من الحرمة رثاء الحسين عليه السلام .	٣١٣
الجداء لسوق الابل وجوازه .	٣١٤
الفناء في زلف العرائس .	٣١٤
الفناء في قراءة القرآن .	٣١٥
الغيبة والاستدلال على حرمتها بالآيات والروايات .	٣١٨
الغيبة من الذنوب الكبيرة .	٣٢٠
حرمتها مشروطة بإيمان المفتاب بالفتح .	٣٢٣
الصبي المميز وحرمة غيبته .	٣٢٤
موضوع الغيبة .	٣٢٥

الصفحة	الموضوع	فهرس الكتاب
٣٢٧	تنبيهات الغيبة .	
٣٣٠	دواعي الغيبة .	
٣٣١	كفارة الغيبة .	
٣٣٦	مستثنيات الغيبة .	
٣٣٦	جواز غيبة المتجاهر بالفسق .	
٣٤٠	فروع المسألة .	
٣٤٢	يجوز للمظلوم أن يتظلم وليس ذلك من الغيبة .	
٣٤٦	لا تجوز الغيبة بترك الأولى .	
٣٤٧	نصح المستشير .	
٣٥١	جواز الغيبة في مواضع الاستفتاء .	
٣٥٣	جوازها لردع المغتاب عن المنكر .	
٣٥٤	جوازها لحسم مادة الفساد .	
٣٥٤	جواز جرح الشهود .	
٣٥٥	جوازها لدفع الضرر عن المغتاب .	
٣٥٦	جوازها بذكر الأوصاف الظاهرة .	
٣٥٧	استماع الغيبة وحرمة .	
٣٦١	لاملازمة بين حرمة الغيبة وحرمة استماعها .	
٣٦٣	يحرم أن يكون الانسان ذا لسانين .	
٣٦٤	حقوق الاخوان .	
٣٦٨	القمار وحرمة .	
٣٦٩	اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن وحرمة ذلك .	
٣٧٤	المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار وحرمة ذلك .	
٣٧٧	ماورد في مواكلة الشاة .	
٣٧٨	ماورد في قي الامام «ع» البيض الذي قامر به الغلام .	
٣٧٩	المسابقة بغير رهان وحكمها .	
٣٨١	القيادة وحرمتها .	
٣٨٢	التعويل على القافة وترتيب الأثر على أقوالهم وحرمة ذلك .	

الصفحة	الموضوع
٣٨٥	الكذب وحرمة وكونه من الكبائر .
٣٨٩	الكذب في الجد والهزل وحرمة ذلك .
٣٩٠	الوعد حقيقته وأقسامه .
٣٩٢	خلف الوعد .
٣٩٤	المبالغة خارجة عن موضوع الكذب .
٣٩٥	التورية خارجة عن موضوع الكذب .
٣٩٧	استطراد في معنى الجمل الخبرية والانشائية .
٣٩٩	أقسام التورية .
٤٠١	لا كذب في قول إبراهيم ويوسف عليها السلام .
٤٠٣	المستثنيات من الحرمة منها جواز دفع الضرر .
٤١١	الأقوال التي صدرت عن الأئمة عليهم السلام على نحو التقية .
٤١٣	الموارد التي يدور أمرها بين حملها على التقية أو الاستحباب .
٤١٤	الكذب بقصد الإصلاح وجوازه .
٤١٦	أقسام الكهانة وحرمتها .
٤١٨	الرجوع الى الكاهن وحرمة .
٤١٨	الإخبار عن الامور المستقبلية وحكمه .
٤٢٠	حرمة اللهو في الجملة .
٤٢٣	اللعب واللغو .
٤٢٥	مدح من لا يستحق المدح .
٤٢٦	إعانة الظالم وحرمتها .
٤٢٨	إعانة الظالم في غير جهة ظلمه وحرمتها .
٤٣٠	التجش وحرمة .
٤٣٢	النميمة وحرمتها .
٤٣٤	النياحة وكسب النائحة .
٤٣٦	الولاية من قبل الجائر وحرمتها .
٤٣٧	المستثنيات من حرمة الولاية منها قيامها بمصالح العباد .

الصفحة	الموضوع	فهرس الكتاب	٥٦٠
٤٣٩	الولاية من قبل الجائر وأقسامها .		
٤٤٣	من أكره على قبول الولاية من قبل الجائر .		
٤٤٤	من أكره على الإضرار بالناس وحكمه .		
٤٤٨	يجوز قبول الولاية من الجائر لدفع الضرر عن الغير .		
٤٥٠	يعتبر العجز عن التفصي في الإكراه .		
٤٥٢	جواز الولاية من الجائر مع الضرر المالي رخصة لا عزيمة .		
٤٥٣	من أكره على قتل المؤمن وحرمة .		
٤٥٥	المستحق للقتل من جهة القصاص وحرمة قتله لغير ولي الدم .		
٤٥٦	حكم التقية والاكره في قتل المخالفين :		
٤٥٦	هجم المؤمن وحرمة .		
٤٥٨	الهجر وحرمة .		
٤٥٩	أخذ الاجرة على الواجبات .		
٤٦١	موضوعه .		
٤٦٢	صفة العبادية لاتنافي الاجارة .		
٤٦٦	الدليل على صحة تعلق الاجارة بالعبادة .		
٤٦٨	صفة الوجوب لاتنافي الاجارة .		
٤٧٢	كشف القناع عن عبارة المصنف .		
٤٧٣	النيابة في العبادات وحقيقتها :		
٤٧٦	يجوز أخذ الاجرة على المستحبات .		
٤٧٦	الأجير للطواف وحكمه .		
٤٧٨	يحرم أخذ الاجرة على الاذان .		
٤٨٠	أخذ الاجرة على الشهادة .		
٤٨١	يحرم أخذ الاجرة على القضاء .		
٤٨٢	الارتزاق من بيت المال وحكمه .		
٤٨٣	المصحف وبيعه .		
٤٨٧	بيع المصحف وشرائه ومعنى حرمة ذلك .		

الصفحة	الموضوع	فهرس الكتاب	٥٦١
٤٨٩	أبعاض المصحف وحكم بيعها .		
٤٩٠	المصحف وحكم بيعه من الكافر .		
٤٩٢	جوائز السلطان .		
٤٩٣	يجوز أخذ المال منه مع الشك في وجود الحرام في أمواله .		
٤٩٤	يجوز أخذ المال منه مع العلم الاجمالي بوجود الحرام في أمواله وعدم معارضة الاصول في أطراف الشبهة .		
٤٩٦	الاستدلال على كراهة أخذ المال منه في هذه الصورة والجواب عنه .		
٤٩٨	الاستدلال على رفع الكراهة عنه والجواب عنه .		
٥٠٠	يجوز أخذ المال منه في الصورة المذكورة مع تعارض الاصول في أطراف الشبهة		
٥٠٥	العلم التفصيلي بكون الجائزة محرمة .		
٥١٠	ماأخذ من الجائر ح يجب رده الى أهله .		
٥١١	يجب الفحص عن مالكة مع الجهل به .		
٥١٤	لايجوز اعطاء مجهول المالك لمن يدعيه إلا بعد الثبوت الشرعي .		
٥١٥	مقدار الفحص عن مالكة وكيفية ذلك .		
٥١٦	يجب تعريف اللقطة سنة واحدة .		
٥١٧	أجرة الفحص عن المالك ليست على الواجد .		
٥١٨	مجهول المالك ومصرفه .		
٥٢٤	التصدق بمجهول المالك لا يستلزم الضمان .		
٥٢٨	العلم الاجمالي باشتغال الجائزة على الحرام .		
٥٣٠	أخذ المال من الجائر لا يتصف بحكم من الأحكام .		
٥٣١	وظيفة الجائر في نفسه بالنسبة الى ماأخذه من أموال الناس .		
٥٣٢	يجوز للمأخوذ منه احتساب ذلك من الزكاة .		
٥٣٤	يحرم على الجائر أن يأخذ الصدقات من الناس .		
٥٣٥	يجوز أخذها من الجائر بعدما أخذها من الناس .		
٥٣٩	لايجوز للجائر إقطاع شخص خاص شيئا من الأراضي .		
٥٤٠	شراء الصدقات من الجائر قبل أخذه إياها من الناس .		
٥٤١	الاراضي الخراجية حال الغيبة وجبكمها .		

الصفحة	الموضوع	فهرس الكتاب
٥٤٢	شراء ما يأخذه الجائر من غير الاراضي الخراجية .	
٥٤٣	اختصاص الحكم بالسلطان المدعي للرئاسة العامة .	
٥٤٤	عدم اختصاص الحكم بمن يعتقد كون الجائر ولي الامر .	
٥٤٤	تقدير الخراج منوط برضى المجر والمستأجر .	
٥٤٤	شراء الصدقات من الجائر على وجه الاطلاق .	
٥٤٥	شرائط الاراضي الخراجية .	
٥٤٥	منها كون الارض مفتوحة عنوة .	
٥٤٧	منها كون الفتح باذن الامام عليه السلام .	
٥٤٩	منها كون الاراضي بحياة حال الفتح .	

ملاحظات

- ١ — قد عملنا في أوائل الكتاب بكتاب الجعفریات فی مواضع شتى . ولكن
أشرنا الى جهالته في ص ١٠٩ .
- ٢ — قد اكتفينا (في أوائل الكتاب الى ص ٩٥) في الاشارة الى اعتبار الروايات
بكلمة (الموثقة) ولم نلاحظ في ذلك اصطلاح علماء الرجال .
- ٣ — قد جعلنا الروايات وما يرجع اليها وكلمات أهل اللغة وفتاوى العامة في
هامش الكتاب .



بسم الله الرحمن الرحيم

مجله علمی و فرهنگی / شماره ۱۲ / زمستان ۱۳۸۵

27/02/1981